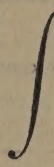
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



ABRIL - JUNIO

NUM. 42 1 9 5 5 VOL. 11

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

La metafísica agustiniana, por *Eleuterio Elorduy, S. J.* 131

El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV, por *Ramón M. Torelló, S. J.* 171

Crisis filosófica en las ciencias físico-naturales, por *Antonio Due Rojo, S. J.* 189

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

La doctrina de Pío XII sobre la tolerancia, por *José M. Díez-Alegría.* 199

LIBROS.

Abelé J., Malvaux P.: Vitesse et universe relativiste.—*Il problema della scienza*: Atti del IX Congreso de Gallarate (1953).—*Santo Tomás de Aquino*: Suma teológica. Edición bilingüe. T. IV y V.—*San Agustín*: Obras. Tomo XII.—*A. Wilwol*: Alma y espíritu.—*Id*: Seele und Geist.—*J. Gorts Grau:* Estudios filosóficos y literarios.—*A. von Varga:* Einführung in die Erkenntnislehre.—*J. Pirlot*: Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne.—*G. Schreiberg:* Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken.—*Alvaro Pais:* Colirio da fe contra as heresias.—*R. Jolivet*: La sinceridad y sus exigencias.—*D. von Hildebrand*: Fundamental moral Attitudes.—*A. G. Van Melsen*: The Philosophy of Nature.—*J. Gonzalo*: Las funciones cerebrales humanas según nuevos datos y bases fisiológicas.—*J. Corts Grau*: Curso de derecho natural.—*P. Stevens*: Elements de Morale Sociale.—*J. Le Cour Grandmaison*: Le monde n'est pas un "combinat" geant. Le message du Saint Père de Noel 1952.—*J. M. Llovera*: Tratado de Sociología cristiana 213

REVISTAS (Siglas, p. 252).

Historia de la Filosofía moderna y contemporánea 235

CRÓNICA 253

Libros recibidos 256

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat de Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gómez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Madrid (Chamartín).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1955:

España	69
Extranjero	120
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

LA METAFISICA AGUSTINIANA

I.—DETERMINACION DEL PLANO METAFISICO

1. *Dificultades de una visión unitaria:*
   a) Dualismo helénico en Platón y Aristóteles.
   b) Doctrina monista del Pórtico.
2. *Superación del dualismo helénico:*
   a) Orientación fundamental de Sto. Tomás.
   b) Aportación unitaria de Suárez.
3. *Horizonte metafísico de San Agustín.*
4. *Conclusiones.*

1. Dificultades de una visión unitaria.

En la literatura filosófica sorprende lo poco que se ha estudiado la Metafísica de San Agustín. Fuera de algunas páginas como las de Gilson, Iturrioz y otros pocos, puede decirse que San Agustín como metafísico todavía es un tema inexplorado. Incluso se le ha podido considerar como escritor totalmente alejado de la Metafísica, en cuanto ella es fundamento de las ciencias, por el exceso de intuicionismo y falta de abstracción que se le reprochan [1].

A pesar de este silencio, tal vez Agustín merece un sitial en la Metafísica. Tal vez su genio, entre otros arduos problemas, podría iluminar la enmarañada discusión moderna y de todos los tiempos sobre las relaciones entre la Metafísica y la Ontología, discusión nacida de la dificultad de fijar el plazo científico donde se encuentran Dios y los seres contingentes.

Este tema revistió ya desde la antigüedad la importancia propia de las grandes preocupaciones esenciales al hombre. Es aleccionador en este punto un libro reciente de W. Jaeger [2]. El ilustre filólogo aborda las teo-

[1] Cfr. MANSER, *Das Wesen de Thomismus*, Freiburg (1935), tr. G. YEBRA, Madrid (1947), 160; MANDONNET, *Siger de Brabant*, I. 55. 56.
[2] W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart (1953).

rías sobre la esencia y origen de la religión griega, estableciendo un exacto paralelismo entre el progreso de los griegos en el conocimiento de la naturaleza y el correspondiente concepto de la divinidad. "Su inmediata finalidad era el conocimiento de la naturaleza o del ser" [3]. Pero cada paso en el conocimiento de la naturaleza era un paso adelante en la idea sobre los dioses. "Por eso al principio, la formación de esta Filosofía parece la oposición de una fuerza radicalmente destructiva y antirreligiosa por principio, como se considera frecuentemente a la razón y a la ciencia. Este criterio es cierto si se mira a la religión como un hecho histórico de una magnitud fija y determinada de una vez para siempre, algo así como en el concepto cristiano de una revelación dada por Dios de una vez, y no como forma que se desarrolla vitalmente. Pero la religión griega es más rica y suelta en su evolución" [4]. El juicio de Jaeger sobre la naturaleza de la revelación cristiana es inadmisible, pero el fenómeno griego del paralelismo entre el conocimiento de la naturaleza y de la teodicea históricamente es cierto, y lo suscriben los autores católicos [5].

En 1948 publicó Fritz von Rintelen un libro con el título: *Von Dionysos zu Apollon*, y el subtítulo: *Der Aufstieg im Geiste* (*De Dionysos a Apolo—La ascensión espiritual*) [6]. Dionysos, el dios de la vendimia y de la vegetación, simboliza lo óntico en la perenne orgía metabólica de la naturaleza y preside los instintos irrefrenables con que el hombre se incorpora al mundo. Mas, por encima de ese cosmos exuberante y salvaje, está el dios solar Apolo, fuente de luz y de orden y también de vida, que simboliza las causas transcendentes de la Metafísica. El hombre antiguo comprendió que Dionysos y Apolo son dos mundos complementarios, pero no los pudo unir. En Atenas, sobre la cripta oscura y báquica de Dionysos, se hallaba el templo soleado de Apolo. Lo óntico y

---

[3] *L.c.*, p. 196.

[4] *L.c.*, pp. 197-198.

[5] Nos parece asimismo equívoco el juicio de JAEGER cuando afirma que en el pensamiento griego "nada finito y limitado puede considerarse divino" (p. 167). Esto es verdad sólo hasta cierto punto, pues, según los griegos, y entre ellos ARISTÓTELES, la divinidad más que *infinita* sería *indefinida* (ἄπειρον) (ARISTÓTELES, Phys., III, 4,203 b 15). Más aún: según el mismo Jaeger (p. 232, n. 28), la materia prima es algo *apeiron*. Lo cual quiere decir que aun lo caótico es divino para ARISTÓTELES, lo cual constituye una fuente inagotable de especulaciones extraviadas. Véase el tratado que consagra el ἄπειρον (*Phys.* Γ 4.8, 202 b 30-208 a 23). ARISTÓTELES le atribuye el carácter divino de principio de los seres y "no como accidente, sino como sustancia" (203 a 3); "además, lo hacen ingenerado e incorruptible como principio que es" (203 b 8), y "que es divino" (203 b 13). La cual no impide que formule muchas aporías sobre la índole del ἄπειρον, como les formula también sobre el Nonus divino" (1074 b 15 ss).

[6] F. J. von RINTELEN, *Von Dionysos zu Apollon. Der Aufstieg im Geiste*, Wiesbaden (1948).

lo metafísico aparecen superpuestos, pero no fundidos en uno. Antes de la era cristiana sólo se conoce un libro en que ambos órdenes se hallen unidos sin confusión. En la Biblia se presenta a Dios, especialmente en la *Sabiduría*, al mismo tiempo transcendente e inmanente, es decir creando y conservando al ser y actuando como su Causa primera totalmente separada e inmiscible con la Naturaleza. He aquí' planteado el gran problema de la Metafísica humana.

Las mismas preocupaciones se notan dentro de la Escolástica tradicional. Un artículo de J. B. Lotz [7], aparecido hace diez años, dejó patente la sima infranqueable que en este problema separa a los modernos filósofos entre sí y respecto de los escolásticos. En la discusión intervienen factores muy heterogéneos. El positivismo actual tiene marcado empeño en separar la Ontología de la Metafísica. Le interesa sólo el aspecto dionisíaco de la Filosofía existencialista sin preocupaciones metafísicas de un más allá. Dentro del escolasticismo, un empleo equívoco de las palabras *ser* y *Metafísica* ha podido ocasionar tal vez un confusionismo peligroso. Se habla del *ente aristotélico* y de su *Metafísica*, como si fueran conceptos inmutables definitivamente fijados por el Estagirita para todos los tiempos, cuando en realidad se trata de conceptos sometidos a cambios muy sustanciales en su paso de los presocráticos a Platón, de Platón a Aristóteles, de éste al neoplatonismo, y de éste al escolasticismo medieval, al Renacimiento y a la filosofía postkantiana.

Una intrincada red de sendas inseguras atraviesa en todas direcciones este campo selvático. El *ser* y la *naturaleza* llegaban en tiempo de San Agustín a cristalizar en una significación metafísica y absoluta de que habían carecido en los siglos precedentes del helenismo.

La *physis*, como consta por su significación gramatical, era para los griegos el conjunto dionisíaco de los fenómenos de nacimiento, crecimiento y corrupción propios del mundo sublunar. Era la perpetua natividad celebrada en el culto de Dionysos, en contraposición a la inmutabilidad apolínea de los cuerpos celestes y de las esferas en que se hallan incrustados. Un *ser* o una *ousia* es cada una de las cosas situadas dentro de la *Naturaleza*, que no es más que el conjunto del *nacer* incesante de las cosas en este mundo. Los seres, según la mentalidad griega y dionisíaca, están naciendo continuamente de un inmenso océano caótico e impenetrable a la razón. Apolo trata de inundarlo en luz para que sea cada

---

[7] J. B. Lotz, *Ontologie und Metaphysik*, en Scholastik XVIII 1 (1943, 1-30. Sobre el mismo tema estudiado en su evolución histórica. Véase S. Gómez Nogales, S. J.: *Síntesis histórica del sentido onto-teológico de la metafísica*, en *Revista de Filosofía*, 10 (1951), 271-317.

vez más cognoscible y ordenado, pero el océano óntico siempre logra ocultar sus misterios abismales. El *ser en cuanto ser* es para los griegos la nodriza [8] universal que cría lo sensible y lo viviente. De ella, llámese aire, agua, fuego, materia o caos, nace todo ser, envuelto en accidentes materiales procedentes asimismo del mismo océano sustancial.

El estudio del ente, denominado *Ontología* en el *Lexicon philosophicum* de Gocleneus (Francofurti, 1613), abarcaría, por lo tanto, sólo la Naturaleza y sus causas, que están en el *ser en cuanto ser;* pero nada tendría que ver con el mundo transcendental al mundo sensible que son los cielos. En este sentido nada satisfactorio, podría decirse que la Ontología preferentemente trata de lo mutable y corruptible, sometido al imperio de Dionysos.

Fuera del *ser* dionisiaco, existe lo que los neoplatónicos llamarán lo *sobresustancial,* lo *hyperousion,* en el polo opuesto al *ser en cuanto ser.* La ciencia que trata del *hyperousion* es la *Teología.* Por consiguiente, el estudio del ser (*Ontología*) y el de la *Teología* o ciencia de lo *sobresustancial,* tienen objetos que constituyen los polos opuestos del mundo. Con estos términos de *Ontología* y *Teología* se interfieren otros dos más confusos. El primero es el término de *Metafísica,* denominación ambigua, que se podría aplicar a todo lo que no está encerrado en la esfera de la *physis* por salirse de ella por arriba o por abajo. Ordinariamente se aplica más a lo *suprafísico* y transcendente, que a lo infrafísico o al *ser en cuanto ser.* La Metafísica es la Teología en el sentido helénico de esta palabra, que abarcaba para los presocráticos todo el Universo en cuanto unidad total [9]. Otro tanto podría decirse de la *Primera filosofía,* nombre que también utiliza el Estagirita sin especificar suficientemente su objeto. Tenemos, por lo tanto, dos pares de términos: la *Ontología* y la *Teología* claramente contrapuestos, y la *Metafísica,* y la *Filosofía primera,* que parecen sinónimos de la *Teología.*

Entre los autores modernos se advierte una marcada tendencia a entender la *Ontología* en el sentido aristotélico de estudio del ser en cuanto ser, entendiendo por *ser* el ser físico y sus causas inmanentes. El término de *Metafísica* se reserva cada vez con más uniformidad al estudio de lo transcendente, y principalmente de Dios, como causa suprafísica de los seres, aunque tiene el peligro de excluir a Dios de la Ontología o de atribuir causa a su Ser.

Establecido este sentido provisional de los términos, se puede com-

---

[8] Cfr., PLATÓN, *Timeo,* 49 A., 88 D.
[9] Cfr., JAEGER, *l.c.*

prender la importancia creciente de la controversia desencadenada, con terminología más o menos confusa, en torno a la naturaleza de la Ontología y de la Metafísica. Sobre todo se discute la posibilidad de constituir con ellas una sola ciencia. Los autores escolásticos están a favor de su unidad. Esta va a ser también la posición agustiniana, pero con la particularidad de que San Agustín no necesita o no necesitaría para sostener su tesis, modificar el sentido primigenio helénico y aristotélico de los términos *ente* y *Naturaleza*. En otra forma, la máxima inmanencia del ser y la máxima transcendencia de la Primera Causa, pueden incluirse en la doctrina agustiniana en una sola ciencia, que indistintamente pudiera llevar el hombre de *Ontología* o de *Metafísica*. De este modo se resuelve en el pensamiento agustiniano la máxima dificultad que este tema ofrece al pensador moderno.

Mas ¿no será insostenible esta solución? ¿Cómo reducir a un plano común la suma inmanencia del ser contingente y la suma transcendencia de la Causa Primera? ¿Es posible una visión unitaria del mundo y de Dios? El positivismo de todos los tiempos y de todos los grados ha considerado absurda esta posición. Cicerón ha recogido las opiniones antiguas sobre este punto. En el libro primero de su obra *De natura deorum*, expone la doctrina positivista de Epicuro. En su sistema no tiene sentido la Metafísica, ya que niega a Dios toda transcendencia. Cicerón atribuye en el libro tercero una doctrina equivalente a los académicos y peripatéticos. El problema vuelve a agitarse de nuevo en el positivismo moderno mitigado de autores como Hartmann [10] y Heidegger [11] o en el positivismo radical de Sartre quien considera que toda realidad humana es una pasión, en cuanto que proyecta perderse para fundir el ser y para constituir al mismo tiempo el *'en si'*, que trasciende a toda contingencia, estableciendo como su propio fundamento el *ens causa sui* que las religiones llaman Dios, perdiéndose la pasión del hombre en cuanto hombre para que nazca Dios" [12].

Sartre reconoce, es verdad, una tendencia humana natural del hombre hacia la visión unitaria de sí mismo con Dios, objeto de una Metafísica identificada con la Ontología, pero deduciendo de su imposibilidad el carácter absurdo y contradictorio de esta ciencia. Frente a este ateísmo demoledor, existe una corriente mística universal, apoyada por el pensamiento sano de todos los pensadores ortodoxos, que aspiran a la visión

---

[10] N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlín (1935), 27 ss. Cfr., LOTZ, *l.c.*, p. 2.
[11] M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, Bonn (1929), cfr., LOTZ, *l.c.*
[12] J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 208.

unitaria del ser y de su Causa, es decir, del mundo y de Dios. El entendimiento que no llega a esta visión vive desorientado. ¿Habría para el hombre tragedia comparable a la de su definitiva impotencia de verse en algún modo con Dios?

El conocimiento de las criaturas en sí mismas, cuando no se las conoce en Dios, según San Agustín, es un conocimiento descolorido. Es preciso verlas en la Sabiduría de Dios su Creador.

"Cognitio quippe creaturae in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei sapientia cognocitur, velut in arte qua facta est" [13].

Esta idea retorna en diversas obras de San Agustín, pero muy especialmente en su comentario al *Génesis* se esfuerza por destacar la gran diferencia que existe entre "el conocimiento matutino" de la visión de las criaturas en el Verbo, y "el conocimiento vespertino" de las cosas en sí mismas:

"Multum quippe interest inter cognitionem rei cuiusque in Verbo Dei et cognitionem eius in natura eius; ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam" [14].

En las *Confessiones* es donde más detenidamente expone Agustín su doctrina sobre la visión unitaria de las criaturas y de sí mismo en Dios. Más adelante comentaremos los capítulos que a esta cuestión consagra. Pero es significativo encontrar la idea perfectamente enunciada en *La Ciudad de Dios* y en el *De Genesi ad litteram* por la significación de estas obras. *La Ciudad de Dios* contiene las posiciones doctrinales del Cristianismo frente al paganismo. El estudio del *Génesis* es para Agustín y los cristianos, lo que el *Timeo* y diálogos eleáticos de Platón para los neoplatónicos paganos. Cristianos y gentiles exponían sus dogmas y diferencias fundamentales comentando a Moisés y Platón. En sus comentarios trataban de explicar la visión unitaria de lo divino y lo cósmico, pero en formas distintas, que conviene tener presentes para comprender la solución agustiniana.

De los presocráticos puede decirse que fueron adoradores de Dionysos más que de Apolo. Eran panteistas. San Agustín delata este error de la filosofía presocrática divinizadora de los elementos cósmicos: "Fallitur Anaximenes: non sumus Deus tuus" [15]. La cita de Anaximenes es reminiscencia de los pasajes ciceronianos sobre el filósofo milesio del s. VI

[13] *De civ. Dei*, XI 7; ML 41, 322.
[14] *De Genesi ad litteram*, 23, 40; ML 34, 312.
[15] *Confes.*, X 6, 9.

a. C.: "Anaximenes aëra Deum statuit" [16]. Más explícito es otro pasaje del mismo Marco Tulio: "Anaximenes, infinitum aëra; sed ea, quae ex eo orirentur, definita: gigni autem terram, aquam, ignem; tum ex his omnia" [17]. Ninguna de las fórmulas es satisfactoria, aunque en ellas exista una aspiración legítima de llegar a una ciencia conjunta de lo divino y de lo cósmico. No fueron más afortunados los eleatas.

a) *Dualismo helénico en Platón y Aristóteles.*

Si hemos de creer a Platón, los eleatas explicaban la formación del ser distinguiendo cuatro factores o fases en su producción: 1.º) Lo *infinito* o indefinido, que comprende en sí todo fenómeno múltiple, indeterminado y caótico, que acaezca en la formación de los seres; es decir, en su generación, nutrición, conservación y demás actividades indeterminables. 2º) El *límite*, que sirve de frontera y contorno a cada ser. 3.º) Lo infinito y el límite (ἄπειρον y πέρας) integran el *conjunto* o el σύνολον. 4.º) Estos elementos requieren una ordenación; al organismo vivo se la confiere el alma, y Zeus al universo. Tal es la interpretación de los diálogos eleáticos, como los entendió Proclo, contemporáneo de San Agustín [18]. Conforme a esta interpretación, los eleatas aspiraron también a la unión de lo divino con lo cósmico, pero la Metafísica queda totalmente absorbida por la Ontología, ya que en la constitución del ser forman parte integrante lo infinito y Zeus.

Sócrates aparece en Platón como devoto ferviente de Apolo, a quien se le cita más de 45 veces, mientras que a Dionysos se le cita 12 veces [19].

La religiosidad de Sócrates no se avino a sumergir la divinidad en el fondo del ser cósmico, pero incurrió en el extremo opuesto negando al cosmos sensible todo carácter óntico. Platón trasladó la Ontología a la Metafísica al explicar la naturaleza del ser por formas transcendentes extracósmicas. Las ideas, sin hacer nada—es decir, por su sola presencia ejemplar en regiones metafísicas—son ocasión de que en el mundo sublunar broten los seres múltiples de la naturaleza sensible y corruptible en

---

[16] CICERÓN, *De natura deorum*, I, 8, 25.
[17] CICERÓN, *Acad. priora*, II, 37, 118.
[18] Cfr., PROCLO, *In theologiam Platonis*, III, 20 p. 165, 40.
[19] Estos datos se pueden comprobar en J. ZURCHER, *Lexikon academicum*, Paderborn (1954), suplemento de la obra recién publicada por el mismo autor: *Corpus academicum*, donde somete el conjunto de obras atribuidas a Platón a un análisis semejante al que publicó sobre el *Corpus aristotelicum* en *Aristoteles 'Werk und Geist*, publicación resumida y juzgada en PENSAMIENTO, vol. 8 (1952), 325-356. A su tiempo esperamos dedicar un estudio a la nueva obra del Dr. Zürcher.

maravillosa variedad. Esta explicación mítica y espectacular fascinó a los neoplatónicos paganos. Proclo llegó a considerar a Sócrates como un verdadero demiurgo por su teoría de las ideas ejemplares. A San Agustín no le pudo satisfacer una doctrina, que para explicar el misterio profundo del ser cósmico lo volatizaba en fantasías metafísicas. Tampoco convenció a los comentadores aristotélicos que en tiempo de Agustín comenzaron a florecer.

El Estagirita siguió una ruta distinta. Apolo y Dionysos aparecen separados como la cripta del segundo y el templo del primero. En vez de absorber la Metafísica en la Ontología, como los eleatas, o la Ontología en la Metafísica, como Platón, el Estagirita disoció ambas disciplinas, separando lo físico de lo ultrafísico o lo inmanente de lo trascendente. Como hemos indicado, Aristóteles hizo al *ser en cuanto* ser inmanente al mundo sublunar, y reservó las esferas celestes para los astros incorruptibles e inmortales, y llamó *Teología a* la filosofía que contempla las cosas separadas e inmutables [20]. Respecto a si han de llamarse *esencias* a las estrellas, Aristóteles no toma una actitud determinada [21], aunque en 1073 a 4 habla de "cierta esencia eterna e inmutable: "Como es sabido, la cronología de estos capítulos y su autenticidad es muy discutida, sobre todo por la hipótesis de Calipo, que difícilmente pudo ser anterior al 330-325 (cfr. Ross II 384).

Al disociar lo óntico y lo suprafísico, Aristóteles renuncia prácticamente a formar una ciencia que abarque ambas disciplinas, ya que lo óntico no tiene ninguna relación de semejanza ni de causalidad con lo supraóntico. Son dos campos situados en planos diversos. Los seres aparecen en el mundo sublunar sin intervención directa de las estrellas o de la divinidad. Cuando Owens sostiene que el ser "equívoco de Aristóteles, a pesar de su equivocidad, tiende a la unidad", parece dar por supuesto que carece de una unidad estricta, pues lo que tiende a la unidad sin llegar a ella, de hechos se halla desunido y disociado.

Veamos esquemáticamente cómo concibe Aristóteles lo óntico y lo suprafísico. La formación de los seres es, para el Estagirita, efecto de una *fuerza analógica*, que late

---

[20] *Met.* E. 1., 1026 a 16. El libro E de la *Metafísica* en su redacción actual sería, según Zürcher, de Teofrasto, hacia el 300, pero utilizando retazos anteriores. Los platónicos son los que admiten esencias inmutables (*Met.* 11, 1068 a 33). Sobre la significación de la *esencia* y del *ser* en Aristóteles, consúltese la obra fundamental de J. OWENS, *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontif. Institute of Mediaeval Studies, Toronto (1951), con prólogo de E. Gilson sobre la importancia del libro. En él se prueba que el *ser en cuanto ser* de Aristóteles no es el *ens commune* de los escolásticos, que en el Estagirita lleva el carácter de forma separada sensible, no suprasensible, como en Platón.

[21] *Met.* E. 1., 1026 a 27-32; *Met.* K. 7, 1064 a 30 ss.

y bulle en el fondo del *ser en cuanto ser*. La noción abstractísima del ser, atribuida analógicamente a Dios y a las criaturas, dió unidad a la Metafísica medieval. Pero Aristóteles no conoció el *ente ut sic* abstracto, ni tampoco la analogía medieval, aunque la *analogía* es el concepto-eje de su Ontología. "La analogía está en todas las categorías del ente" [22]. Pero se trata de otra analogía, en virtud de la cual brotan del seno del ser más o menos indeterminado las formas eternas de los seres sensibles agrupándose siempre en constelaciones de tipos fijos *semejantes* o *análogos*. De esta emergencia o educción continua de las formas sensibles latentes en la potencialidad de la materia, se nutre el mundo orgánico, cuyos miembros se hallan catalogados en tipos, especies y estirpes. La *analogía* confiere su semejanza específica a todos los individuos de una especie, y su semejanza genérica a las especies subalternas de un género. Para poner algún ejemplo, por la *analogía* universal de la Naturaleza tienen esqueleto los hombres, mientras que los peces tienen espinas y su caparazón las tortugas. Otro ejemplo: así como el hombre tiene uñas, el león tiene garras y el caballo cascos. La Naturaleza los ha provisto de armas semejantes, no iguales. Existe *analogía* en la gramática, en el pensar y en el ser, y llega hasta la organización de la vida política, ya que "la analogía" da a la ciudades su consistencia" [23], por la proporción analógica que se establece en el intercambio humano, cuando el zapatero fabrica calzado al constructor y éste fabrica la vivienda al primero. Aun la analogía matemática tiene su origen en la *distribución* o *proporción* ordenada con que se han de hacer las cosas en la naturaleza. El reparto de las *porciones* correspondientes es actividad física, que también puede imitar *lógicamente* el entendimiento. Fuera de la Física y de la Lógica no tiene sentido propiamente esa actividad. Es difícil explicarse la importancia *primordial* que se le ha dado en la Metafísica, ciencia unitiva de los seres, ya que *distribuir* en *proporciones* no es *unir*. La distribución proporcional compete *primariamente* a las ciencias particulares o de aplicación, no a la ciencia de lo absoluto, que es la Metafísica.

La esfera de la analogía helénica no es la Metafísica, como en el Escolasticismo, sino la Biología o la Física; se halla dentro de la Naturaleza sublunar. No sé que alguien atribuya fundadamente a Aristóteles analogía metafísica entre la tierra y los cielos estrellados, morada de los dioses inmortales, donde todo es estabilidad o igualdad absoluta. Si no se quiere confundir a Dionysos con Apolo, no se debe mezclar lo óntico con lo divino, ni establecer relaciones aunque sea de amor y de gobierno providencialista entre los cielos y la tierra. La Ontología y la Suprafísica helénica no pueden encontrarse en un plano común. Eran dos disciplinas esencialmente distintas y disociadas. Entre ambas se hallaba la zona neutra de las ciencias exactas fundadas en la Matemática, cuyo distintivo es la abstracción. Es importante esta advertencia para que no se crea que la Metafísica y la Ontología aristotélicas son cien-

[22] *Met.* N. 6., 1093 b 19.
[23] *Mag. Mor.* A. 33, 1193 b 37 ss.

cias abstractas, como la Metafísica medieval. Por eso, repetimos, la noción del *ente ut sic* abstracto es ajena a Aristóteles.

"El matemático hace su estudio a base de abstracción, pues estudia discurriendo sobre las cosas sensibles, como son el peso, la ligereza, la dureza y lo contrario a ella, o el calor y el frío y sensibles contrarios, dejando sólo la cantidad y lo extenso" [24]. Lo mismo repite en el *De anima* A.1, 403 b 15. 16, al decir que "el matemático se ocupa de la abstracción y el filósofo primero (=el metafísico) de las cosas separadas" [25].

Las matemáticas son especialmente abstractivas, por estudiar una misma forma en diversos sujetos o materias. En la Noética pasivista de Aristóteles no cabe otra abstracción que la matemática. La Física y la Primera filosofía no son abstractivas porque estudian formas inseparablemente unidas a sus respectivas materias, sean éstas inteligibles o sensibles. La mente no separa lo inseparable; su *abstracción* o *extracción de formas* consiste en recibir los eidos que se pueden separar o aparecen separados de cualquier materia determinada. La *abstractio a materia*, característica de la filosofía medieval, sería un contrasentido a los ojos del Estagirita, que se ocupa de este tema en diversos pasajes, muy especialmente al tratar de los problemas de la definición en el libro Z, que vamos a resumir.

Hay que partir del supuesto de que la definición sólo "versa sobre lo general y sobre la forma (εἶδος)" [26]. Para definir hace falta distinguir las partes de que consta la forma que se quiere definir y la materia, que no se puede definir por ser indeterminada. Son partes de la materia aquellas que pueden sobrevenir a la forma (ἐπιγιγνόμενα) [27]. A la forma del círculo le pueden *sobrevenir* el bronce, la madera y otros materiales, que el artesano emplea para construir un círculo; luego estos elementos son partes de la materia, no de la forma. Aun suponiendo, por vía de excepción, "que se vieran sólo círculos de bronce, ni en ese caso el bronce sería parte de la forma, por más que resultara difícil abstraerlo con la mente" (1036 b 2). En cambio, la forma del hombre—sea el inteligible, sea el sensible—siempre aparece con carne y hueso, que consiguientemente serán parte de la forma [28].

---

[24] ARISTÓTELES, K. 3, 1061 a 28-33.
[25] Véase allí mismo, 429 b 18. 431 b 12, etc.
[26] *Met.* Z. 11, 1036 a 28.
[27] Obsérvese la expresión ἐπιγιγνόμενα. Platón diría que la forma es la que sobreviene a la materia. Dice acertadamente MANSION, que "estas abstracciones matemáticas poseen una anterioridad lógica respecto a las entidades físicas, por ser más simples y universales" (*Introduction à la Physique* (1945), p. 149). Pero adviértase, que, según Aristóteles, no había anterioridad ni posterioridad (*Met.* M 2, 1077 a 36-b 14). Adviértase también que el paso de lo singular a lo universal se obtiene—según el Estagirita—por *aglomeración* (ἐπαγωγή) (*Top.* A 12, 105 a 13), hasta que el sentido conozca lo universal (*Anal. post.* B 19, 100 a 17 ss.).
[28] 1036 b 4.5; 1037 a 4.5.

Con este criterio refuta Aristóteles a algunos pitagorizantes, que arbitrariamente criticaban las definiciones de la línea y del triángulo formuladas en función de la extensión. Estas definiciones, según ellos, eran como las que incluyen la carne y huesos en la definición del hombre, y el bronce y piedra en la de la estatua. Por eso definían la línea y el triángulo por fórmulas numéricas, diciendo que línea es el 2. De los platónicos que admitían las ideas, unos identificaban la 'autolínea' (la línea en sí) con el 2, y otros con el *eidos* de la línea, aunque al 'par' lo hacían *eidos* del número 2, pero a la línea no la hacían forma de sí misma. Con ello, prosigue Aristóteles, ponían la forma en algo muy distinto de la cosa, de modo que una misma forma podía ser *eidos* de todas las cosas. Aristóteles termina esta crítica del abstraccionismo platónico concluyendo que "es un exceso abstraer la materia" [29]. Para inculcar la imposibilidad de abstraer la materia, recordaba el ejemplo que "solía" poner Sócrates *el joven*, su maestro primero en la juventud. Sócrates *el joven* decía que "es posible tomar al hombre sin sus miembros, como se puede tomar el círculo sin el bronce" [29']. Aristóteles arguye que no es lo mismo, ya que al hombre, sea el sensible o el inteligente, siempre se le concibe con carne y huesos, que son parte de la forma humana. En cambio, el bronce no es parte de la forma del círculo, sino de su materia. En suma, fuera de la abstracción matemática, Aristóteles no admite otra abstracción de formas, y excluye positivamente la abstracción de la materia, que sería un contrasentido dentro de Noética pasivista. Por lo tanto, la Teología habla de los primeros principios, y la Filosofía primera del ser en cuanto ser, sin que haya conexión entre ambos campos [30].

---

[29] 1036 b 23.

[29'] *Met.* 1036 b 26.27. El trozo que comentamos parece indudablemente de Aristóteles, toda vez que Teofrasto no pudo ser discípulo de Sócrates *el joven*. Cfr. Zürcher, pp. 199-203 y 214-217. Según este último pasaje de Zürcher, sería Teofrasto el que en 1033 b 2 rechaza el anillo ideal.

[30] La noticia de que Aristóteles frecuentó la escuela de *Sócrates el joven* desde los diecisiete hasta los veinte años fué transmitida por Ammonio en la *Vida de Aristóteles*. No hay motivo para dudar de la veracidad de este dato. Cfr. E. Elorduy, *Sobre la Vida de Aristóteles según Ammonio*, en Pensamiento, 9 (1953), pp. 80.88. La expresión de Aristóteles relativa a Sócrates *el joven*, de que *solía* (εἰωθη) emplear ese ejemplo para explicar las ideas abstractas, es importante para la historia de la abstracción mental, ya que constituye una interpretación no platónica de las ideas, que serían introducidas por Sócrates *el viejo*, maestro común de su joven homónimo y de Platón, al explicar la formación del *horismós* y de la *epagogé*. Tanto la inducción como la definición fueron introducidas por Sócrates (el viejo), según Aristóteles, afirma: "Hay dos cosas que se deben atribuir en toda justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y el definir en general" (*Met.* M, 3, 1078 b 27. 28). Aristóteles añade que no fué Sócrates el que separó las ideas, justificando de esa manera su oposición al abstraccionismo filosófico. Lo mismo dice de Sócrates en otros pasajes; *cfr.* 1078 b 18.19, 1086 b 2.3, y sobre todo en M, A, 6, 987 b 2ss. El pensamiento auténtico de Sócrates pudo conocerlo Aristóteles, no sólo por los diálogos de Platón, que reflejan la doctrina del maestro profundamente modificada al introducir en ella las ideas separadas, sino también por su contacto personal con el mismo Platón y antes con Sócrates *el joven*, que defendía una teoría más afín a la del viejo Sócrates, y precisamente en la teoría sobre la inducción y la definición, asunto característico de los avances socráticos en filosofía. Alejandro de Afrodisia (*In Metaph.* Z 11, ed. Hayduck, p. 514 3.4) recoge el dato interesante de que Sócrates *el joven* deducía también las ideas de la inducción. Este dato puede conformarse con el notable pasaje de Aristóteles en *Mag. Moralia* A, 1, 1182 b 10-1183 a5, donde refuta una teoría que no coincide ni con la de Sócrates *el viejo* ni con la de Platón, pero es próxima a las de ambos, y consiste en deducir la idea del bien común

Esto se deduce de la ausencia de la abstracción formal del ente en Aristóteles y de su concepto de analogía, distinto del medieval. Los comentaristas griegos refuerzan ambas tesis con glosas, que no juzgamos necesarias en este trabajo para probar la falta de unidad de la Metafísica helénica.

No es fácil explicar los motivos que indujeron a Aristóteles a unir en la Metafísica doctrinas que él mismo creía tan dispares. Se ha dicho, que se trata de un centón de problemas inconexos que no logró incorporar a otros más orgánicos [31]. Tal vez sea más exacto creer que cierto sentimiento religioso le movió a contemplar bajo un mismo prisma cuestiones fundamentales por las que sentía un respeto profundo, aunque no consiguiera darles una unidad sistemática. El hecho es que las escuelas auténticas de Grecia no lograron la unificación de la Ontología y de la Metafísica. La cripta de Dionysos y el templo de Apolo no formaron unidad.

b) *Doctrina monista del Pórtico.*

La síntesis vino de Asia, por medio de los estoicos imbuídos en principios y criterios orientales. Tal vez parezca chocante esta afirmación, muy especialmente por el materialismo que todavía se les sigue atribuyendo a los estoicos. Mas la tesis del materialismo estoico ha sido abandonada por especialistas que antes la sostenían. Así Pohlenz piensa que a lo más se puede decir que los estoicos no enseñaron un espiritualismo del todo depurado. Esto es cierto. Pero tampoco es adecuado el término de *somatismo* para expresar exactamente la doctrina estoica; ya que los

---

por medio de la inducción y de la definición, no como las ideas separadas de Platón, sino como ideas abstractas. De los datos aducidos se deduce que ésta es la doctrina de su primer mastro Sócrates *el joven*, y que contra su abstraccionismo toma Aristóteles la misma actitud que en la Metafísica. La polémica del Estagirita contra el abstraccionismo de Sócrates *el joven* y de las ideas separadas de Platón, revela un realismo radical, que se confirma en otras manifestaciones del aristotelismo. De ellas hemos citado el pasivismo cognoscitivo. Otra expresión del radicalismo de sus ideas universales es la doctrina que supone su clásica expresión: "hombre engendra hombre", es decir, humanidad engendra humanidad, que a veces vienen explicada con el aditamento "y no Calias a Sócrates". La fórmula ha sido recogida por Bonitz en los siguientes pasajes: 193 b 18, 194 b 13, 198 a 26, 202 a 11, 333 b 7, 640 a 25, 646 a 33, 735 a 21, 1032 a 25, 1033 b 32, 1049 b 25, 1070 a 8.28, 1070 b 31, 34, 1092 a 16. Volviendo a Sócrates *el joven*, en Platón aparece como dedicado a la enseñanza y enfermizo (*Epp.* 358 D). En *Theeteto* 147 C le atribuye Platón preocupaciones afines a las que aparecen en Aristóteles, *Met.* Z, 11, 1036 b 4ss, aunque no las mismas ideas. De él habla también *Soph*, 218 B, sin proporcionar ningún dato especial, mas que la relación de amistad que le unió con el viejo Sócrates y con Platón.

[31] Así HARTMANN, *l.c.*, *cfr.* LOTZ, *l.c*, p. 2.

estoicos lo mismo hablan de *pneuma* que de *soma*, con lo que ninguno de los dos términos por sí solos explican bien la doctrina estoica. Como hemos indicado en otras ocasiones, lo más correcto es atenerse a la misma explicación de los estoicos, cuando definen el cuerpo, diciendo que "et quod fit et quod agit, corpus est" [32].

El carácter metafísico de la filosofía estoica aparece en la primacía doctrinal del *logos*, que resultaba hasta ofensiva para las otras escuelas. Plutarco acusa de falta de método a los estoicos, porque en su filosofía no hay cuestión alguna en la que no traten del logos o de su providencia o del hado [33]. La acusación delata el desagrado que en Grecia despertó la marcada antítesis estoica de logos y materia con la visión unitaria del cosmos formado, conservado y regido por el logos. El estoicismo es el primer esbozo de síntesis entre lo inmanente y lo transcendente. Como esbozo que fué, no consiguió en su período precristiano evitar los peligros del panteísmo, provenientes en parte del dogma, comúnmente admitido por Platón, Aristóteles y demás filósofos, de la eternidad de la materia y de la forma, con la diferencia de que los estoicos hacían a la forma activa y transcendente a la *hyle*.

---

[32] SÉNECA, ep. 117, 10. Las publicaciones relativas a este tema son las siguientes: E. ELORDUY, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, en Philologus SuppBde. XXVIII/3 (1936), pp. 21-27, exposición del tema y discusión de las opiniones contrarias de Pohlenz, Schmekel y otros. M. POHLENZ, recensión de la obra precedente concediendo ser inexacta la atribución del materialismo a los estoicos, pero también la del espiritualismo, en GGA (1938), pp. 123 ss.; SCHMEKEL, *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I, 1938, favorable al espiritualismo estoico (citado por POHLENZ, *Die Stoa* II, 38); E. ELORDUY, *El espiritualismo estoico.—Objeciones de Pohlenz*, en *Las Ciencias*, de Madrid, año VII, n. 3, separata pp. 29; M. POHLENZ, *Die Stoa*, dos tomos, Göttingen (1948/1949), En esta obra adopta Pohlenz su posición definitiva última al hablar de la "semitische Anschauungsweise": "Mit ihr scheint der Materialismus auf die Spitze getrieben. Aber wir dürfen nicht übersehen, dass 'Körper' für Zenon etwas ganz anderes bedeutet als die 'Körper', aus denen Demokrit und Epikur ihre Welt aufbauen" (I 66): "Er ersetzte es durch eine 'wirkende' Ursache (ποιοῦν) im Gegensatz zu 'leidenden (πάσχον) Materie, durch ein aktiv gestiltende Prinzip, das dem Stoff sein qualitativ bestimmtes Sosein veleiht (I 67). "Den Unterschied des stoischen 'Körpers' von der Materie hat ausser Schmekel, Posit. Philosophie I 246 Elorduy scharf betont und sich mit Recht gegen das unzulängliche Schlagwort 'Materialismus' gewehrt, freilich dafür nur ein noch irreführenderes Schlagwort eingessetzt, indem er vom Spiritualismus der Stoa spricht. Vgl. darüber GGA. 1938 S. 124" (II 38). Esta última consideración de Pohlenz se basa en una cita incompleta de Arnim SVF, que se aduce en su texto íntegro de Alejandro de Afrodisia en el artículo de "Las Ciencias", llegando a la conclusión contraria de la recensión de Pohlenz. Como hemos indicado, el sentido de estas etiquetas hay que buscarlo en la misma definición estoica de cuerpo. Pero esta minucia no debe afectar a la conclusión de que el estoicismo no fué un sistema materialista. Nos interesa subrayar este punto por la importancia que tiene para la metafísica estoico-agustiniana, ya que por no tener en cuenta estos hechos se le niega al Pórtico toda aportación a la Metafísica. Cfr. S. G. NOGALES, *Horizonte de la Metafísica aristotélica*, Madrid (1951), p. 9.

[33] Cfr. PLUTARCO, *De stoic. repugn.* IX 3, 1035 B.

Siguiendo un método semejante al de los pitagóricos, construyeron los estoicos un cuadro de categorías estrictamente metafísicas, ordenándolas en sentido vertical, desde la categoría del "algo", que abarca a toda totalidad, hasta los aspectos o elementos parciales incluídos dentro de las totalidades supremas [34].

Las categorías estoicas reflejan una visión unitaria del mundo, que facilita su contemplación metafísica. El mundo, según Crisipo, es "el sistema del cielo, de la tierra y de las naturalezas que en ellos se encuentran o el sistema de dioses y de hombres y de lo que se hace por ellos" [35]. Eusebio añade a esta definición cuasimetafísica del mundo, que "existe comunidad entre ellos, porque participan del logos, que es la ley natural" [36]. La unidad del cosmos lleva consigo "el estar conectadas las cosas las unas a las otras" [37]. La idea de la σύνδεσις universal, aparece también en Arato, según Clemente de Alejandría [38], quien la explica por el *tonos* estoico, que da cohesión al mundo. La antítesis Dionysos-Apolo se ha convertido en unidad jerárquicamente ordenada.

Estas ideas pasan a San Agustín por medio del neoplatonismo cristiano, que refuerza aun más la doctrina unitaria del mundo, basándose en la misma teoría de la σύνδεσις o mutua conexión de los seres. Esto puede verse en el *Corpus dionysiacum* [39], que la aplica también a la unión del alma y del cuerpo [40]. En otro lugar estableceremos la afinidad de la teoría de la σύνδεσις con la doctrina estoica sobre la *necessitas* y la *necessitudo*, adoptada por San Agustín. En otros escritores cristianos aparece la derivación del concepto de σύνδεσμος aplicado al hombre, como eslabón medio entre Dios y el mundo. Al parecer, los estoicos no se preguntaron si esa unión es sólo óntica o es también metafísica. Probablemente no pasaron de ver en el animal racional un *microcosmos físico*, mitad animal mitad dios, compendio de todo el universo. Característico del Estoicismo es dividir el mundo en cuatro planos o grados de seres. Al poner en el hombre el plano donde convergen lo divino y lo humano, lo inmanente y lo transcendente, prepararon la base para construir una ciencia humana en el campo de la Metafísica. Por su animalidad corpórea,

[34] Este cuadro de categorías puede verse en la obra antes citada, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, p. 95. La estructura de este cuadro es totalmente contraria a la de las categorías de tipo aristotélico que antes se les atribuía. La nueva teoría sobre las categorías estoicas y su orientación antiaristotélica ha sido recogida por los tratadistas posteriores. Véase Pohlenz. *Die Stoa* I 69, II 35.

[35] Estobeo, *Esclogae* I, p. 184 W; SVF II 168, 11.

[36] Eusebio, *Praep. evang.* XV 15, p. 817.

[37] Alejandro de Afr., *De fato* 22, ed. Bruns 192, 2, 3.

[38] Clemente de Alej., *Stromata* V 8, ed. Staehlin II 358, 18.

[39] DN IV 10; MG 3, 705 C.

[40] DN VIII 5; MG 3, 893 A.

el hombre se halla sumergido en el cosmos y unificado con él, mientras que por su espíritu se halla unido a la divinidad y recibe el influjo causal del logos, en forma no sólo receptiva sino también activa. La unidad del mundo de las causas dará a la unidad de la Metafísica una fundamentación objetiva.

El estoicismo admite, según Séneca ep. 65, 4.12, sólo una causa, la eficiente. La materia no es causa, sino el objeto en que actúa la causa, que es el logos universal y sus participaciones. Los del Pórtico no admitieron la causa formal, como Platón y Aristóteles. Esta diferencia es una de las razones que facilitó a los estoicos y dificultó a platónicos y aristotélicos la organización metafísica de la ciencia. Las formas aristotélicas constituyen totalidades independientes y cerradas, que navegan eternamente por los espacios sin más interacción mutua que la del impulso que se comunican al chocarse unas con otras, produciendo desdoblamientos y acoplamientos de los que resultan formas compuestas de microcuerpos y macrocuerpos. La mutua incomunicabilidad interna y activa de estas formas o eidos es causa de que su inmanencia y transcendencia sean dos propiedades antagónicas; de ahí la intransformabilidad de las formas aristotélicas. En cambio, en la física activista del estoicismo la energía es esencialmente transformable. Por eso la transcendencia e inmanencia son en ella propiedades relativas, no antagónicas. Otro corolario es la posibilidad de establecer planos donde lo transcendente y lo inmanente puedan existir y ser conocidos simultáneamente. He aquí en germen el origen de la Metafísica.

Las bases establecidas por estos principios sirven para una jerarquía de los seres, que el estoicismo utilizó para el estudio de las relaciones entre la divinidad y los seres inferiores. Es cierto, que la teodicea y la antropología estoicas presentan zonas oscuras, donde la aproximación de lo divino a lo humano puede degenerar en panteísmo—como ocurrió en la mayoría y tal vez en todos los estoicos precristianos—pero ello no fué obstáculo para que el fundador de la escuela cristiana de Alejandría, San Panteno, pudiera pasar por estoico y los Padres de la Iglesia se inspiraran en sus doctrinas para el desarrollo progresivo y cada vez más depurado de la filosofía cristiana. Esto fué lo que hizo San Agustín, y lo que le permitió dar a su filosofía una tonalidad eminentemente metafísica. Pero antes de abordar el empleo que hizo de estos principios estoicos para coronarlos, será conveniente resumir los resultados metafísicos a que llegaron otros pensadores cristianos, especialmente Santo Tomás y Suárez, partiendo de principios que por lo menos aparentemente se inspiran más en Aristóteles.

2. Superación del dualismo helénico.

a) *Orientación fundamental de Sto. Tomás.*

Santo Tomás escribió hacia 1256, antes de los treinta años de edad, su célebre opúsculo metafísico *De ente et essentia*. Hacia 1270 componía sus comentarios a la Metafísica de Aristóteles y al *Liber de causis*, opúsculo neoplatónico de autor desconocido. La orientación metafísica de estas obras comentadas por Sto. Tomás es muy diversa. La del *Liber de causis* se halla imbuída en doctrinas que han de ser muy gratas a San Agustín, y que tienen sus primeras manifestaciones en la Metafísica del Pórtico [41]. En el comentario al *Liber de causis* destaca la visión unitaria del pensamiento metafísico de Sto. Tomás con los mismos caracteres que se advierten en San Agustín. El rasgo más saliente es la unidad de la acción universal que jerárquicamente proviene de Dios a las criaturas, y que permite la contemplación simultánea de todos los seres, como focos de energía y actividad. Compárense las ideas fundamentales con que presenta ambos comentarios.

Expositio in Librum de causis

Lectio I

Sicut Philosophis dicit in decimo Ethicorum, *ultima felicitas hominis consistit in optima hominis operatione*, quae est *supremae potentiae*, id est intellectus *respectu optimi intelligibilis*. Quia vero effectus per causam cognoscitur, manifestum est quod *causa secundum sui naturam est magis intelligibilis* quam *effectus*... Oportet igitur, quod simpliciter loquendo, *primae rerum causae sint secundum se maxima et optima intelligibilia eo quod sunt maxime entia et maxime vera*, cum sint aliis essentiae et veritatis causa, ut patet per Philosophum in secundo Metaphysicorum, quamvis huius primae causae sint minus et posterius notae quoad nos... *Unde scientiam de primis causis ultimo or-*

Expositio in XII libros Metaphysicorum

Proemium

Sicut docet Philosophus in Policitis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans... Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, *scilicet ad hominis perfectionem, quod est eius beatitudo*. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix... *Nam sapientis est ordinare*... Sicut enim, ut in libro praedicto Philosophus dicit, homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt... *Ita scientia debet* esse naturaliter aliarum *regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est quae circa maxime intelligibilia versatur*. Maxime autem intellegibilia tripliciter accipere possumus. Primo quidem ex ordine intelligendi... Unde, cum certitudo scien-

[41] Cfr. *La Física estoica absorbida por el Neoplatonismo en Sofía*, XVI (1948), 195-198, 326-350.

dinabant, cuius considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent. Primo quidem incipientes a logica, quae modum scientiarum tradit. Secundo procedentes ad mathematicam, cuius etiam pueri sunt capaces. Tertio ad naturalem philosophiam, quae propter experientiam tempore indiget. Quarto ad moralem philosophiam, cuius iuvenis cónveniens auditor esse non potest. Ultimo autem scientiae divinae insistebant *quae considerat etiam causas primas.*

tiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et *illa scientia, quae primas causas considerat,* videtur esse maxime aliarum regulatrix. Secundo ex comparatione intellectus ad sensum... Unde et illa sceintia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia cersatur... Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus... Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam *cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat,* quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata... Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae tribui debet.

Idénticas aspiraciones se reflejan en estos dos prólogos de Sto. Tomás. Ambos se inspiran en Aristóteles, como consta por las citas que contienen del Filósofo. Ambos están también influídos por el *Liber de causis,* como lo demuestra la importancia predominante que en ambos se da a la doctrina de las causas, entendiendo por causa, no la causa motriz de Aristóteles, sino la eficiente y especialmente la causa creadora, a las que únicamente se consagra el *Liber de causis.* En ambos prólogos se atribuye a la ciencia de los seres más inteligibles la prerrogativa de proporcionar al hombre la última felicidad, y a las otras ciencias su seguridad y certeza. En fin, ambos prólogos convienen en que estos rasgos corresponden al estudio de las primeras causas. Ese estudio tiene, además, el honor de dirigir así la vida del hombre como a las demás ciencias.

A pesar de convenir en todos estos puntos, hay asimismo notables discrepancias entre uno y otro prólogo. La diferencia mayor está precisamente en que la visión unitaria de la ciencia es para el *Liber de causis* una realidad que se impone por su evidencia, mientras que en el *Comentario a la Metafísica* es una verdad que no se admite sin pruebas, que resultan difíciles y comprometidas. La dificultad proviene de que Aristóteles incluye tres ciencias de nombres distintos en una sola disciplina, puesto que se llama *Teología* por tratar de Dios, *Primera filosofía* por tratar de las causas primeras, y *Metafísica* por tratar del ente (Sto. Tomás llama *Primera filosofía* a lo que actualmente se llama *Metafísica,* y *Metafísica* a lo que hoy se denomina *Ontología*). Para llegar a la unidad de esta triple ciencia, atribuye a sus tres partes o aspectos como única

misión la función rectora de la vida. A las tres les compete ese privilegio, por versar todas tres sobre el objeto más inteligible, que depende de tres factores:

a) Del conocimiento de las causas, ante todo de Dios (*aspecto teológico*).
b) Del grado de precisión respecto a los sensibles mediante la abstracción del ente y de sus propiedades (*aspecto ontológico*).
c) De la abstracción de la materia cuantitativa y sensible, o de su transcendencia (*aspecto metafísico*).

Adviértase que sólo la primera vía del conocimiento de las primeras causas coincide con la orientación del *Liber de causis*, que no se fundan en abstracción, sino en la contemplación directa de sus causas. Los otros dos procedimientos utilizan, aunque en forma muy distinta, la abstracción. Ambos comentarios son, por lo tanto, esencialmente distintos en los métodos empleados.

Si se tratara de obras cronológicamente distantes, se podría pensar en una evolución de las ideas metafísicas de Sto. Tomás. Pero esa solución no es admisible. El comentario al *Liber de causis* es posterior a la versión de la *Institutio theologica de Proclo* publicada en 1268, ya que la utiliza y cita profusamente, y el comentario a la *Metafísica* de Aristóteles es de la misma época (1271/1272), como lo son casi todos sus comentarios al Estagirita [42].

Una evolución mayor o menor se podría admitir respecto del opúsculo *De ente et essentia*, escrito unos quince años antes, pero no dentro de la misma época dedicada a los comentarios filosóficos y teológicos de obras aristotélicas y neoplatónicas. Entre éstas se debe recordar el *De divinis nominibus*, totalmente coincidente con la doctrina metafísica del *Liber de causis*, comentada por Sto. Tomás, según Durantel hacia el 1260, hacia el 1261 según Mandonnet, y el 1268 según A. Feder [43].

Una explicación más acertada sería la que distingue en la Metafísica de Sto. Tomás un núcleo doctrinal fijo y dogmático, común a toda la filosofía cristiana, y una zona de cuestiones aporéticas no totalmente asimiladas, que deben discutirse antes de su definitiva incorporación a los

---

[42] Cfr. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, en Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (1930), XXII, pp. 267-268. Del mismo tiempo son el comentario *In libros perihermeneias* (1269-1272), *In I et II libros posteriorum analyticorum* (ca 1268), *In octo libros physicorum* (1268), *In libros de caelo et mundo* (1272), *In libros de generatione et corruptione* (1272/1273), *In libros meteorologicorum* (1269/1271), *In libros de anima* (1272), como puede verse en el mismo Grabmann *l.c.*, pp. 262 ss.

[43] GRABMANN, *l. c.*, p. 317.

dogmas filosóficos. El *Liber de causis* sería el núcleo fijo, y las ideas de Aristóteles proporcionarían a Sto. Tomás la parte aporética. Esta distinción ha sido propuesta por G. Martín [44].

La visión unitaria del *Liber de causis*, que describe todos los seres en su dependencia de la Causa Primera y de las causas segundas jerárquicamente subordinadas, es común a todos los pensadores cristianos y a muchas mentalidades no cristianas. Sto. Tomás no pudo menos de aceptarla y emprender la difícil exégesis del *Liber de causis* para asentar esa visión una y jerárquica del mundo. En el Comentario a la Metafísica de Aristóteles se esfuerza por incorporar a esa unidad fundamental las ideas del Estagirita, disociadas en diversos planos.

La tesis de la actitud conciliadora del Doctor Angélico no constituye ninguna novedad. Es una interpretación que va ganando terreno. A este punto ha dedicado varios capítulos A. Hayen en su interesante obra sobre lo intencional en Sto. Tomás, haciendo resaltar el esfuerzo desarrollado por el Doctor Angélico para conciliar a Aristóteles con Platón, entendiendo por Platón todo el movimiento estoico-neoplatónico, que contiene muchos elementos antiplatónicos [45]. El esfuerzo de Sto. Tomás tiende precisamente a superar la antinomia entre la Metafísica transcendental de Platón y la inmanente de Aristóteles [46]. La conciliación se produce en "la Metafísica tomista de la participación y de la analogía del ser" [47] que quiere decir tanto como *analogía e intencionalidad del ser* [48].

Sólo queremos añadir que el concepto de la *intencionalidad*, totalmente ajeno a Aristóteles y Platón, pasó del Estoicismo al Neoplatonismo y a San Agustín, y penetró en la filosofía medieval, bajo la doble forma de la *intentio* o *tonos*, significando a veces una fuerza general cósmica, que da unidad providencial a los fenómenos del universo, y otras veces la fuerza cognoscitiva propia de los seres intelectuales. San Agustín empleó la *intentio* en ambos sentidos. Santo Tomás lo entendió muy especialmente en el sentido cósmico, por lo menos en su noética; Suárez lo utiliza en el aspecto cognoscitivo. Sto. Tomás tiende a atribuir a los cuerpos

---

[44] G. MARTÍN, *Sur la possibilité d'une Métaphysique aporétique et dialectique*, en Revue de Métaphysique, abril 1954, pp. 157-163.

[45] El autor no cita a ningún estoico en toda su obra, a pesar de que el concepto de *intención* debe su origen a los estoicos y nada tiene que ver con Platón. Véase lo referente al τόνος en G. KILB, O. F. M., *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa*, Freiburg i.B. (1939), pp. 7, 8; POHLENZ, *Die Stoa* I, 74, 75; ELORDUY, *Die Sozialph.* 122, 123. En el estoicismo imperial habla sobre la *intentio* SÉNECA, *Nat. quaest.* II, 8, 9.

[46] A. HAYEN, S. J.: *L'intentionel dans la Philosophie de Saint Thomas*, pref. de J. Maréchal, Bruxelles-Paris (1942), pp. 61-69.

[47] *L. c.*, pp. 71-103.

[48] *L. c.*, p. 98.

celestes de Aristóteles, y a las sustancias separadas—en su acepción neoplatónica—la actividad intencional que sirve de base para su noética [49].

Las conclusiones de la documentada obra de Hayen no están de acuerdo con la interpretación del tomismo sostenida por Manser, y cuantos eliminan del Doctor Angélico todo lo que pueda decir relación con el Neoplatonismo o con San Agustín. En la obra de Manser, *La esencia del tomismo*, se cita centenares de veces el opúsculo *De ente et essentia* y el *Comentario a los doce libros de la Metafísica de Aristóteles*, pero no se citan para nada los comentarios del mismo Sto. Tomás al *De divinis nominibus* y al *Liber de causis*. Mejor dicho, se citan unas tres veces: dos de ellas para mencionarlos en el catálogo de las obras del Santo y advertir cómo observó por vez primera que el *Liber de causis* no es aristotélico, y otra vez para refutar al Ps. Dionisio y a Proclo cuando consideran a Dios como "algo desprovisto de ser" [50]. No es fácil salvar la sinceridad histórica de la semblanza manseriana, teniendo en cuenta que Sto. Tomás, además de haber compuesto los comentarios al Ps. Areopagita, le cita a cada paso en sus obras (se dice que le cita más de 800 veces), y en homenaje a su autoridad llega a conceder que el bien transciende al ente: "bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens: propter quod dicit Dionysius..." [51]. Para obtener, como Manser, una semblanza totalmente aristotélica de Sto. Tomás, hay que desfigurar mucho al Estagirita y presentar un Aquinate mutilado y contrahecho.

Sería aventurado decir que Sto. Tomás apreció más al Areopagita o a San Agustín que a Aristóteles, pero en cuanto al plano doctrinal de la Metafísica sigue a los primeros y no al Estagirita. Aristóteles es el "Filósofo" por antonomasia, gracias a su método y sistemática, no por su contenido. Sto. Tomás admite la visión activista y causal del mundo, tal como aparece en los neoplatónicos cristianos o cristianizados. La ruta marcada al escolasticismo medieval por Sto. Tomás será la que prosiga Suárez, no sin tener que separarse de la interpretación aristotélica del tomismo, que Cayetano había promovido con toda la fuerza de su ingenio.

b) *Aportación unitaria de Suárez.*

También Suárez se esforzó por llegar a una síntesis semejante a la de Sto. Tomás. La Metafísica versa, según Suárez, sobre un objeto múltiple pero coordinable y reductible a unidad. En concreto, estudia el ente

---

[49] Cfr. *Pot.* 5, 8c y *C. gentes* II, 68
[50] MANSER, *l. c.* tr. YEBRA, p. 563.
[51] *C. gentes* III, 20.

en cuanto ente. Pero no de tal modo que permanezca sólo en la consideración cerrada del ser en general, abstraído o separado de los inferiores sino incluyéndolos en alguna manera [52]. El *ser en cuanto ser* se halla abierto a la multiplicidad óntica de Dios y del mundo, por contener en forma confusa a los seres particulares. Dios entra en la Metafísica por dos motivos: primero en su aspecto *transfísico*, porque entre los atributos del ente figura el que es causa, y Dios es la causa primera [53]. Segundo, en su aspecto *intrafísico* e inmanente al mundo porque Dios es ente necesario y primero; y por lo tanto ha de ser el objeto primario de la Ontología. Si Dios tiene la propiedad de ser lo más transcendente y lo más inmanente al ser, a la Metafísica le corresponde establecer el plano donde se haya de contemplar al ser contingente rodeado e inmerso en la divinidad.

El esfuerzo que todo hombre debe desarrollar más o menos científicamente para unir objetos tan encontrados y distantes, tan varios pero tan conexos, forma en la mente hábitos distintos que se unifican no por agregación, "sino por estar dotados de cierta subordinación y dependencia del sujeto sobre que versan" [54]. Lo mismo en su aspecto objetivo como en el subjetivo de los hábitos mentales que forma, la Metafísica necesita de una unidad indestructible acoplada a la multiplicidad de los objetos externos y del mundo intramental.

De aquí se deduce que la Metafísica no constituye una unidad de fronteras cerradas, totalmente fijas, como las naturalezas cósmicas. El ser en cuanto ser y en cuanto causa [55], y por lo tanto, Dios, entran en el recinto de esta disciplina con intensidad y predominio variable, ya que la ciencia humana no puede conocer a Dios y a las inteligencias *secundum se* [56]. Esto sería propio de una *Metafísica divina* [57] o *angélica* [58]. Se trata de una *Metafísica humana* [59], cuya diferenciación dependerá de las cualidades, educación y aun orientaciones subjetivas de cada pensador y de su ambiente. A Suárez no le duelen prendas al reconocer el carácter objetivo-subjetivo de su Metafísica. En ésta comienza por advertir *Ad lectorem*, que nuestra filosofía debe ser cristiana: "Nostram Philosophiam debere christianam esse" [60] y que nunca llegará a la perfección de una

[52] SUÁREZ, DM I 2, 12; ed. VIVÈS, 25, 16.
[53] DM I 2, 18; 25, 18.
[54] DM I 3, 12; 25, 25.
[55] DM I 2, 18; 25, 18.
[56] DM I 3, 10; 25, 25.
[57] DM I 4, 24; 25, 33.
[58] DM I 5, 5; 25, 38.
[59] DM *Ad lectorem.*
[60] DM I 5, 25; 25, 44.

Metafísica angélica [61]. No se trata, por lo tanto, de un objeto del todo natural ni del todo convencional y subjetivo. Su unidad, aunque en cierto modo resulte imperfecta y artificiosa [62], puede con toda razón llamarse esencial y específica [63].

Se puede distinguir, por lo tanto, la *Metafísica quoad se* y la *Metafísica quoad nos*. Esta última ha revestido y reviste en la Historia muchas modalidades, unas verdaderas, otras abiertamente falsas y otras ambiguas y peligrosas. Esta es Metafísica propia de cada pueblo, de cada escuela o pensador, sujeta a diferenciaciones y muchas veces degeneraciones profundas. Pero las diversidades no serán más radicales que las diferenciaciones del tipo ideal humano al realizarse en cada individuo singular, necesariamente diverso del tipo abstracto que no puede existir. La Metafísica humana concreta seguirá las vicisitudes de la Moral, advirtiendo que el hombre es animal que en cada individuo evoluciona por perfeccionamiento o degeneración hasta hacerse infrarracional en unos y suprarracional en otros. El pensamiento revestirá las mismas variaciones que la persona. Junto a la Metafísica anormal de Nietzsche, se encontrará la idealista de Platón y Hegel, la naturalista de Aristóteles y las ortodoxas de Sto. Tomás, Suárez y Balmes. La Metafísica marca la altura de cada hombre y de cada escuela y tipo. La Metafísica y la perfección cultural no vienen dadas por un molde universal, ni por un patrón uniforme para todos los individuos, como ocurre en los irracionales. No olvidemos que el hombre es perfectible hasta el infinito o degradable hasta el abismo, según la Metafísica natural y sobrenatural que cultive.

Al hombre se le conoce en su actitud ante el ser y en el modo con que lo sepa abstraer para aproximarlo o alejarlo respecto de Dios. Suárez utiliza, como hemos visto, la abstracción total confusiva, cuya primera noción halló en Cayetano, aunque aplicada con criterio muy distinto. Ambos lo elaboraron como comentadores o discípulos de Santo Tomás, el uno interpretándolo con las orientaciones del *Liber de causis* y el otro con la *Metafísica* de Aristóteles. La posición suareciana aparece suficientemente determinada por dos dificultades, una de Séneca y otra de San Agustín que aduce contra la división cuadripartita de las causas. La frase senequista, de que sólo la causa eficiente es verdadera causa [64] fué suscrita por San Agustín al decir: "Omnis causa efficiens est" [65]. Suá-

[61] DM LIV 11, 69, 26, 715.
[62] DM I 3, 8; 25, 24.
[63] DM I 3, 8; 25, 24.
[64] Séneca, 65, 4.
[65] San Agustín, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, 28; ML 40, 18.

rez mitiga algo esta doctrina que responde fielmente a la Metafísica del *Liber de causis* y del *De divinis nominibus,* haciendo a la causa eficiente la causa por antonomasia:

"Nam ipsi non negant necessitatem et concursum materiae aut formae vel finis; sed in nominibus differunt, nam materiam vocant quid praerequisitum, forman vero potius appellandam censent effectum quam causam, quia ad ipsam tota causalitas terminatur, vel ad summum vocant partem causae, ut loquitur Seneca supra; finem vero appellant aliquo modo causam seu potius concausam cum efficiente, seu esse quid superveniens efficienti medio proposito seu intentioni finis ut causare possit. Praeterea causa efficiens habet influentiam et magis realem et quadammodo immediatorem ipsi effectui, quam finis et quodammodo magis propriam quam materia et forma, et priorem etiam illis et ideo causae nomen interdum per antonomasiam vel etiam ratione primae impositionis, pro causa efficiente sumi solet" [66].

La concepción activista del ser, considerado como foco de causalidad eficiente es radicalmente antiaristotélica [67]. A ella responde la abstracción total de tipo psicológico y activista que Suárez establece en el arranque de su Metafísica cuando estudia la unidad del *ser en cuanto ser* primero en el concepto formal y después en el concepto objetivo del ente. En la unidad del ser tal como aparece en el concepto objetivo, se funda la unidad de la Metafísica. Cómo se forma ese concepto en la mente, lo hemos explicado en PENSAMIENTO, vol. 4 (1948) pp. 335-423.

Más tarde veremos cómo San Agustín había encontrado a Dios y a las criaturas, siguiendo el mismo procedimiento, en su propia interioridad. El paralelismo entre Suárez y San Agustín no se detiene ahí. Ambos parten del supuesto de que hay cuatro grados de la naturaleza que se recapitulan en el ser del hombre. Sobre esta base construyen tanto San Agustín como Suárez sus principios de la visión unitaria de la Metafísica. Suárez se expresa así en el proemio de su obra *De anima*:

"Quapropter ad consummandum hoc bipartitum opus, quod de Deo in se spectato et ut effectore creaturarum agit, operae pretium est, ut de homine, qui utrumque mundum summatim continet, quatenus ex corpore et animo constant, omnesque rerum gradus in se complectitur, disseramus" [68].

La doctrina de los cuatro grados de la naturaleza es base de la es-

[66] DM XII 3, 4, 5; 25, 383.

[67] Como es sabido, Suárez fué acusado de antiaristotelismo apenas comenzó a explicar la filosofía en Segovia a los veintitrés años de edad. Entre los jueces debió figurar su pariente próximo, el P. Toledo, después cardenal, y a la sazón profesor de filosofía en el Colegio Romano. Cfr. R. SCORRAILLE, *El Padre Francisco Suárez,* I lib. II, 1, 5, tr, HERNÁNDEZ (1917) I, 134 ss.

[68] SUÁREZ. *De anima, Proemium.*

tructuración jerárquica del universo realizada por el logos, según los estoicos. De ellos tomó esta doctrina San Agustín. Suárez pudo fundarse así en la tradición patrístico-agustiniana, como en los estoicos, a quienes conocía especialmente por Cicerón y Séneca. En su interpretación de Sto. Tomás, Suárez no renuncia a ninguno de estos principios fundamentales, aunque para ello hubo de abandonar la orientación cayetanista del tomismo.

Cayetano había fomentado una interpretación nada conforme con esta orientación estoico-neoplatonizante de Sto. Tomás, al introducir la noción de abstracción total en el comentario a la 1p. q.40, a.3 y *De ente et essentia* in 1 q. [69], donde expone tres clases de abstracción:

"Circa primum scito, quod ens sub triplici conditione potest terminare actum intellectus. Primo ut habet conditionem istam, quae est abstractio totalis non dico a singularibus, sed a speciebus et a generibus" [70]. Hay otro segundo género de abstracción que llama formal y metafísica, y es "abstractio similiter a speciebus et generibus... Secundo modo est terminus metaphysicalis". Hay otra tercera abstracción, que sirve para conocer el *ente concreto*, no del *ente ut sic*, pero que es también total. Con esta abstracción se conoce al ente "abstractum a singularibus". La abstracción utilizada en la Metafísica es la segunda. Gracias a ella se orienta esta ciencia al estudio de la esencia en los predicables lógicos. De ellos habla Cayetano en el c.3, que lleva por título: "Enodatur quo pacto essentiae generis, speciei, individuorum tam absolutae quam conceptae nominibus primae impositionis discriminentur..."

Bastan estos pasajes para conocer la orientación abstractiva de la Ontología de Cayetano. Recuérdese que *abstraer el ente* sería utópico para Aristóteles. Tal abstracción es más bien platónica. Pero no estará de más advertir que en la Metafísica aristotélico-tomista cabe una sección, que para la filosofía antigua del estoicismo y otras escuelas pertenecería a la lógica. Tal es la parte que Gredt titula: "Pars II.—De ente considerato prout est in intellectu humano seu de veritate logica humana" [71].

Es verdad que otros tomistas establecen una distancia mayor entre el mundo lógico y el real. Manser dice que la cópula "es" tiene un contenido lógico, que objetivamente no es, y añade:

---

[69] No es nuestro ánimo discutir cuál de las dos interpretaciones es más fiel a Santo Tomás. Probablemente ninguna de ellas es exacta. Suárez le interpreta llevándole por una dirección intermedia entre el *Liber de causis* y Aristóteles, mientras que Cayetano trata de hacerle totalmente adicto al Estagirita.

[70] CAYETANO, *De ente et essentia*, 1 q.

[71] GREDT, *Philosophia aristotelico-tomistica* II, pp. 42-100.

"Todas estas innumerables relaciones lógicas concurren, como en un nudo de comunicaciones, en la unión verbal "ser", cópula de la proposición, que con demasiada frecuencia se ha confundido con el ser trascendental" [72].

Con todo, aun el mismo Manser atribuye al mundo lógico una realidad, que otras escuelas se la niegan, en la defensa que hace del paralelismo entre el mundo lógico y el físico:

"*Una misma e idéntica esencia* existe en el universale logicum *formaliter*, en el directum *actualiter*, en el physicum *potentialiter*, y en el espíritu de Dios *exemplariter*" [73].

No vamos a discutir sobre la exactitud de esta teoría. Lo único que debemos advertir es la dificultad que en ella existe y encontró Aristóteles para fijar un plano metafísico único donde nuestro entendimiento contemple simultáneamente a Dios y a las cosas creadas. Tampoco vemos la fuerza probativa de los argumentos que se suelen aducir para demostrar que Sto. Tomás aceptó ese paralelismo aristotélico. Tal vez existan pasajes que suponen ese paralelismo, pero existen también otros incompatibles con el realismo exagerado de Aristóteles, que está contenido en el paralelismo. Así, por ejemplo Sto. Tomás establece entre causa y principio la conocida diferencia: "hoc nomen *principium* ordinem quemdam importat; hoc vero nomen causa importat influxum quemdam ad esse causati" [74], cuando Aristóteles rechaza expresamente toda distinción fuera de la verbal, que sirve para distinguir diversos aspectos [75].

En suma, seguimos opinando que la Metafísica de Santo Tomás tiene su genuina expresión en el comentario al *Liber de causis*, y que en el Comentario al Estagirita hace un esfuerzo para llegar a una síntesis entre el aristotelismo y el neoplatonismo creacionista o cristiano. Cayetano quiso interpretar al Angélico como discípulo adictísimo de Aristóteles basándose en razones muy poderosas pero no convincentes. Suárez trató de exponerle dentro de una mentalidad mucho más afín al neoplatonismo cristiano de San Agustín.

---

[72] MANSER, *Das Wesen des Thomismus* I, Freiburg (1935), p. 232, tr. G. YEBRA, p. 286.
[73] *L. c.*, p. 221, tr, p. 273.
[74] *In Met.* V, lect. 1.
[75] ARISTÓTELES, *Met.* 1003 b 23. Véase la exégesis de ALEJANDRO DE AFROD., ed. HAYDUCK, p. 247.

3. Horizonte metafísico de San Agustín.

A San Agustín se le prodigan los títulos de pensador y de genio, pero no todos reconocen su preparación científica, y son aún menos los que le otorgan el título de metafísico. Se le critica por una supuesta confusión del ámbito de la Filosofía con el de la Religión, esgrimiendo contra él un texto en que dice expresamente: "non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem" [76].

No recogeremos aquí las refutaciones que se han dado a esta objeción. Pero no estará de más recordar que la *Religión* era para San Agustín y los antiguos el conjunto de lazos intelectuales, afectivos, sociales y jurídicos que ligan al hombre con Dios. La *Religión* así entendida supone la visión unitaria de lo divino y de lo humano, propia de la Metafísica y de la Filosofía integral, que hallamos esbozada en el Estoicismo. De ella decía Séneca: "Utinam, quemadmodum universa mundi facies in conspectum venit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundo spectaculum" [77]. Por lo demás, San Agustín distingue las tres partes de la Flosofía, lo mismo que Séneca y otros estoicos.

Se achaca también a San Agustín y al agustinismo una ignorancia total de la abstracción aristotélica, en la persuasión de que con ello le falta un prerrequisito esencial para la verdadera Filosofía y la Teología. Dice así Manser: "el P. Bernardo Kälin O. S. B. ha demostrado, a mi juicio concluyentemente, que San Agustín no conoció siquiera la doctrina aristotélica de la abstracción" [78]. La misma ignorancia, con todas sus consecuencias de confusionismo y de descrédito para la ciencia, atribuye Mandonnet al agustinismo [79]. En efecto, es muy posible que San Agustín desconociera el proceso de la abstracción aristotélica; pero es también probable que la rechazó positivamente asistido por razones muy poderosas, entre otras porque no quería caer en el paganismo aristotélico, consustancial con su doctrina de la abstracción, que arriba se expuso. Por lo demás, San Agustín poseía otros procedimientos abstractivos, distintos de los aristotélicos, de los que hablaremos después. Las formas eternas, automáticamente desplazadas a la mente, que se limita a recibirlas, tienen un sentido panteísta, que San Agustín no podía admitir.

Tales son los reparos. También se le reconocen aportaciones positi-

---

[76] *De vera religione*, c. 5; ML 34, 126.
[77] SÉNECA, *ep.* 89, 1.
[78] MANSER, *La esencia del tomismo*, tr. YEBRA, p. 160.
[79] Cfr. MALDONNET, *Siger de Brabant*, p. 55-56.

vas para la ciencia cristiana y en particular aun para la Metafísica. Entre ellas la principal es la interioridad del pensamiento agustiniano. Este rasgo metafísico culminó en Platón. En cambio la Metafísica aristotélica adolece de falta de interioridad. En ella todo son formas objetivas y diversas. De ahí resulta la imposibilidad de juntar en un plano al ser—que es inmanente a sí mismo y a la naturaleza—con las causas primeras que son extrínsecas y transcendentes al ser.

Santo Tomás y otros grandes escolásticos medievales procuraron subsanar esta laguna aristotélica. Este aspecto de la interioridad del pensamiento tomista ha sido estudiado por el P. Busa, especialmente por medio del análisis de las aplicaciones de la preposición *in* en Santo Tomás. Resumiremos a un esquema sus conclusiones reduciéndolas a cinco puntos:

1.°) El *in* posee en Santo Tomás un valor propio de la atribución lógica o predicable. Así se halla el universal *in multis*.

2.°) El *esse in loco* tiene una significación doble, formal y dinámica; este segundo sentido comienza a tener un sentido de interioridad de las cosas entre sí.

3.°) Un grado mayor de interioridad, propio del *inesse*, tiene la *pars in toto* que supone un influjo directo en la constitución interna del ser.

4.°) Las relaciones metafísicas de la interioridad son aún más profundas entre lo activo y lo pasivo, tanto por la dependencia que el efecto tiene de su principio, en el que se halla virtualmente, como por la comunicación óntica del agente al efecto, al que le da el ser. Esto último tiene lugar especialmente en la presencia que lo conocido tiene en el cognoscente y en el conocimiento.

5.°) Dentro de este mismo capítulo deben advertirse dos aspectos de interioridad especial: *a*) La interioridad operativa de un agente que influye en la acción misma de otro ser. Este influjo se puede ejercer como objeto de dicha acción, como su terminación o causa final. *b*) La vivencia contemplativa, por la que uno sale de sí para penetrar en el objeto de la contemplación [80].

Dentro de esta corriente de interiorización de la Metafísica se advierte en Suárez otro aspecto que puede denominarse de reflexión interna *objetiva*. La mente humana, previos los estímulos externos, reacciona más o menos adecuadamente, y reflexionando sobre los objetos de sus impresiones penetra en su conocimiento por multitud de recursos que para ello dispone.

---

[80] R. Busa, S. J.: *La terminologia tomistica dell'interiorità*, Milán (1949). El capítulo que resumimos en el texto, es un extracto de la obra toda, que ha sido trabajada por el autor con singular esmero y competencia, agotando la zona del pensamiento tomista que investiga.

Este es el plano propiamente científico, donde la mente humana profundiza en la constitución interna del ser y se eleva a las causas primeras y universales del mismo.

Al actuar en ese plano metafísico, los objetos son contemplados sin las condiciones existenciales que les caracterizan individualmente, es decir, en un estado incondicional o absoluto. De ese estado metafísico dice Eisler:

"Die Einseitigkeiten des in den Einzelwissenschaften wirksamen, abstranhierend-analysierenden Vertstandes sucht die speculative Vernunft durch ihre auf Ganzheit, Totalität, Unbedingtheit (Absolutheit) abzielenden Ideen zu überwinden" [81].

En este plano puramente metafísico se mueve el genio de Agustín, que nunca manifestó especial interés por ninguno de los dos planos confines de la Física y de la Lógica. Esta impresión es la que produce su tendencia hacia la introspección de los fenómenos o actividades normales de la inteligencia humana.

Es sorprendente, según San Agustín, que este mundo interno no sea más apreciado y estudiado. Generalmente los fenómenos internos no causan admiración fuera de los casos anormales y extravagantes, como los sueños, las visiones y los éxtasis.

"A cuantos me preguntan cómo en el éxtasis aparecen visiones semejantes a las corporales, cosa que raras veces acaece al alma, pregúntoles a mi vez, cómo aparecen en sueños, que a cada paso tiene el alma, y nadie se ocupa ni mucho ni poco de indagarlo. Como si por ser diarios fuesen de índole menos maravillosa y si al no indagar esto proceden bien, no procedieran mejor dominando su curiosidad en lo primero" [82].

Lo verdaderamente maravilloso es el conjunto de los fenómenos normales que ocurren en el alma. Ellos son los que interesan para estudiar la formación de los conceptos científicos, especialmente de la Metafísica:

"Mas yo me admiro más y me asombro muchísimo más de la rapidez y facilidad con que en el alma se fabrican las imágenes de los cuerpos que vió por los ojos del cuerpo, que de las visiones de los sueños y del éxtasis. Mas cualquiera que sea

---

[81] EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, v. *Metaphysik*.

[82] "Quisquis ergo ex me quaerit unde visa corporalibus similia in ecstasi appareant, quae raro accidit animae, vicissim quaero, unde appareant dormientibus, quae quotidie sentit anima, et nemo istud aut non multum curat inquirere. Quasi vero ideo minus mira sit talium natura visorum, quia quotidiana est; aut si recte faciunt qui ista non quaerunt, non rectius fecerint si nec in illa curiosi sint" (*De gen. ad litt.* XII, 18, 39; ML 34, 469.

la naturaleza de aquellas visiones, sin duda no son cuerpos. Si a alguien no le basta saber esto, pregúnteselo a otros; confieso que lo ignoro" [83].

El análisis agudo a que somete estas operaciones es más bien propio de la Psicología que de la Metafísica, pero conviene dejar aquí bien anotado cómo San Agustín distingue los conceptos subjetivos de los objetivos, lo ficticio de lo real. Lo ficticio es obra del espíritu. Lo real es objeto de su intuición o contemplación "spiritus corporalium similitudines agit, aut intuetur obiectas" [84]. No hay que confundir estos dos procesos:

"Porque si las hace ella son fantasías solamente. Si las ve ante sí, se llaman *ostensiones*. Por fin si los ojos están enfermos o ciegos, por no haber en el cerebro la causa, de donde sale la *intentio sentiendi*, no se forman tales visiones" [85].

Tal vez no exista autor de la antigüedad que iguale a San Agustín en la perspicacia introspectiva de los fenómenos mentales. En la terminología sigue las huellas de los estoicos. A imitación de los mismos se esfuerza por dar las normas necesarias para no confundir las apariencias de las cosas con las mismas realidades, y para distinguir entre éstas las del mundo físico de otras de mundos superiores:

"Mas pienso, que si nunca hubiera visto cuerpos humanos, no podría figurármelos con la cogitación en especie visible. Lo que hago con lo que he visto, lo hago con la memoria. Con todo no es lo mismo encontrar una fantasía en la memoria, que hacer con la memoria un fantasma. Todo eso lo puede la fuerza del alma. Pero es sumo error confundir con lo conocido aun los fantasmas verdaderos, aunque no sin razón decimos que conocemos lo uno y lo otro; o sea que sentimos lo uno y nos imaginamos lo otro. Finalmente, puedo asegurar sin temeridad que tuve padre y abuelo; pero decir que son los que tiene mi alma en la fantasía o en el fantasma, sería una locura. Aun cuando algunos siguen sus fantasmas tan aturdidos, pues no es otra la materia de todas las opiniones falsas, que el confundir las fantasías y los fantasmas con las cosas conocidas, que se conocen por los sentidos" [86].

---

[83] "Ego vero multo admiror, multoque maxime stupeo quanta celeritate ac facilitate in se anima fabricetur imagines corporum, quae per corporis oculos viderit, quam somnientium vel etiam in ecstasi visiones. Quaecumque tamen illa natura visorum est, procul dubio corpus non est. Hoc nosse cui non sufficit, unde etiam existant, inquirat ab aliis: me ignorare confiteor" (*L. c.*).

[84] *L. c.*, p. 470.

[85] "Et si quidem eas ipsa agit, phantasiae tantum sunt; si autem obiectas intuetur ostensiones sunt. Denique cum oculi dolent vel exstincti sunt; quia non est causa in sede cerebri, unde ipsa dirigitur intentio sentiendi, non fiunt hujusmodi visiones" (*De gen. ad litt.* XII 20, 42; ML 34, 470.

[86] "Arbitror tamen, quod si numquam humana corpora vidissem, nullo modo ea possem visibili specie cogitando figurare. Quod autem ex eo quod vidi facio, memoria

No analizaremos más las diferencias entre los objetos de la fantasía sensible e intelectual y de los fantasmas y los objetos externos. Para nuestro tema basta saber que se distinguen y que están relacionados mutuamente. Supuesta esa base noética, nos interesa conocer cómo determina San Agustín el plano de las realidades metafísicas mediante esa actividad interna del alma, siempre en contacto con los objetos extramentales. En el libro X de las *Confesiones* aborda este problema describiendo la ascensión de la mente en busca de Dios. Para ello se inspira en las escuelas filosóficas de la antigüedad, empezando por los presocráticos, en particular por Anaximenes, en el pasaje arriba citado:

"Pregunté al soplo de los vientos y me dijo el imperio de los aires con todos sus habitantes: "Se engaña Anaximenes; no somos tu Dios". Pregunté al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas (...). Y exclamaron con potente voz: "El nos hizo". Mi pregunta era el conocimiento mío, y su respuesta era la figura de ellos [87].

El mundo físico no satisface a las ansias de elevación de Agustín. Su espíritu necesita volar a otro plano más alto. En el diálogo incesante con las criaturas y consigo mismo, quiere llegar a Dios, Primera Causa. Desilusionado del mundo de la naturaleza inanimada, pasa a los seres vivos en busca de lo que anhela:

"Traspasaré la fuerza con que me uno al cuerpo (...) Tengo otra fuerza, que me hace no sólo vivir, sino también sentir (...). Traspasaré, pues, también esta fuerza mía. Porque ésta la tiene también el caballo y el mulo, pues también ellos sienten con el cuerpo" [88].

Tampoco encuentra lo que busca en el reino de la vida vegetativa y sensitiva. La Primera Causa se halla más arriba o más adentro. San Agus-

---

facio: et tamen aliud est in memoria invenire phantasiam, aliud de memoria facere phantasma. Quae omnia vis animae potest. Sed vera etiam phantasmata habere pro cognitis, sumus error est. Quamquam sit in utroque genere quod nos non absurde scire dicamus, id est, sensisse nos talia, vel imaginari nos talia. Patrem denique me habuisse et avum non temere possum dicere: ipsos autem esse quos animus meus in phantasia vel in phantasmate tenet, dementissime dixerim. Sequuntur autem nonulli phantasmata sua tam praecipites, ut nulla sit alia materies omnium falsarum opinionum, quam habere phantasias vel phantasmata pro cognitis, quae cognoscuntur per sensum" (*De musica* VI, 11 32; ML 32, 1130s).

[87] "Interrogavi auras flabiles et inquit universus aër cum incolis suis: "Fallitur Anaximenes: non sumus Deus tuus". Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas (...). Et exclamaverunt voce magna: "Ipse fecit nos". Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum..." (*Confes.* X, 6, 9).

[88] "Transibo vim meam qua haereo corpori (...). Est alia vis, non solum qua vivifico, sed etiam qua sensifico (...). Transibo ergo et istam vim meam, nam et hanc habet equus et mulus; sentiunt enim et ipsi per corpus" (*Confes.* X, 7, 11).

tín va recorriendo los cuatro grados de los seres tal como los encontraba analizados y jerarquizados en los estoicos, muy especialmente en el libro II *De natura Deorum*, de Marco Tulio, al que ha hecho alusión cuando éste menciona en el libro I la sentencia de Anaximenes. Cada uno de los grados escalonados es un plano donde se mueven los seres de una esfera determinada.

"Pasaré también esta fuerza de mi naturaleza, subiendo paso a paso a Aquel que me hizo. Ya llego a los campos y espaciosos palacios de la memoria, donde se hallan los tesoros de imágenes innumerables trasladadas de las cosas sensibles de toda suerte. Allí está guardado también cuanto pensamos [89].

Agustín comienza a describir las funciones de la memoria, empezando por las de orden sensitivo. La primera función es la de servir de depósito para las percepciones de origen externo y sensible. Pero esto no basta:

"Allí se conservan separadas y clasificadas todas las cosas, que se han introducido por sus respectivas puertas; por los ojos la luz, todos los colores y formas de los cuerpos (...). Pero no son ellas las que entran, sino que las imágenes de las cosas sentidas están a disposición del que las recuerda para pensar en ellas" [90].

La memoria no se reduce a la pura recepción de las formas externas. Propio de ella es la ordenación catalogada y admirable con que las pasadas vivencias quedan a disposición del pensador. Esta función administrativa supone una actividad interna, que en la memoria humana—única que Agustín tiene aquí en cuenta—supone una maravillosa actividad. Aristóteles no había sorprendido en la memoria ni en el entendimiento este carácter activo, que los estoicos habían de introducir en la filosofía del conocimiento.

"Así las estoy haciendo dentro del palacio enorme de mi memoria. Porque allí dispongo del cielo, de la tierra y del mar (...) Allí me encuentro a mí mismo, me acuerdo de mí, de las cosas, tiempo y sitio en que obré, y de lo que sentía al hacerlas" [91].

---

[89] "Transibo ergo et istam vim naturae meae, gradibus ascendens ad eum qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est etiam quidquid cogitamus [...] (*Confes.* X, 8, 12).

[90] "Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos... (*L. c.* § 13). Nec ipsa tamen intrat, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscentis eas. Quae quo modo sunt, quis dicit [...]?" (*Confes.* X, 8, 13).

[91] "Intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt [...]. Ibi et ipse mihi recurro, meque recolo, quid, quando et ubi egerim, quoque modo cum egero affectus fuerim" (*Confes.* X, 8, 14).

Filosóficamente es importante observar la admiración ajena de terror con que San Agustín aborda la introspección de su propia persona. Un moderno escritor dice que "el hombre no quiere observarse porque se ama" [92], y funda su afirmación en que "el hecho de constituirse en objeto implica pasividad esencial"; "porque es persona, en suma, es también el hombre un mundo hermético" [93]. Hay en estas afirmaciones mucho de verdad, si el hombre se hace a sí mismo un objeto de contemplación puramente física. Pero San Agustín ha llegado ya a un plano superior donde el *yo* es un núcleo de relaciones entre dos mundos, el de la naturaleza física y otro superior en que se pone en contacto con Dios y con toda la creación. Esta contemplación requiere, sin duda, para ser tolerable, que el hombre no se halle degradado en el nivel infrarracional de los animales y de las cosas. Pero supuesta esa condición, no hay porqué tener horror a la consideración de sí mismo relacionado con Dios y con sus semejantes, y por ende también con el mundo inferior. Esta contemplación introspectiva pertenece a una actividad superior al conocimiento de los seres físicos en su concreción existencial. Aquí es donde San Agustín se pasma de que se admiren las maravillas cósmicas y se menosprecie esta visión ultrafísica.

"¡Y pensar que los hombres se van a admirar las cumbres de los montes, las enormes olas del mar y anchísimas corrientes de los ríos, o el circuito del océano y trayectorias de los astros, dejándose a sí mismos!" [94].

En los pasajes precedentes podría pensarse que San Agustín sólo considera la memoria como un ingente receptáculo de especies rememorativas acumuladas y ordenadas con una traza maravillosa, pero al fin y al cabo sólo recuerdos almacenados y coordinados entre sí. Sólo la autoanagnórisis del propio yo se exceptuaba de los recuerdos provenientes del exterior. La aguda penetración de Agustín comprende el riesgo de limitar a la memoria a un papel de pura recepción y administración, y trata de remediarlo haciendo ver que en la memoria no sólo se hallan los recuerdos sino las mismas cosas en alguna forma. Esto es lo que constituye la maravilla de las maravillas en la persona racional.

"No es sólo esto lo que lleva esta inmensa capacidad de mi memoria. Aquí está cuanto aprendí y no olvidé de las artes liberales, como separado en un lugar, aunque

---

[92] O. LIRA, *La esencia de la poesía*, Escorial (1944), p. 410.
[93] *L. c.*
[94] "Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros stellarum et relinquunt seipsos" (*Confes.* X. 8. 15).

no es un lugar. No son sus imágenes lo que llevo, sino las mismas cosas. Qué es la literatura, y la pericia en discutir, y clases de cuestiones, cuanto conozco de todo esto lo tengo en la memoria, pero no como si sólo consevara la imagen dejando fuera la cosa" [95].

El hallazgo de las cosas en la mente en un estado no físico, y aun independiente de las imágenes recibidas del mundo exterior, le produce a Agustín la sorpresa del mayor de los descubrimientos. Es un mundo que no es el de la existencia física, en que las mismas cosas que existen o pueden existir, se hacen presentes al sujeto pensante. Tampoco se trata aquí de creaciones ficticias de la mente; son las cosas mismas de afuera, pero en un plano ultrafísico. Este descubrimiento le arranca frases de admiración, que se han interpretado como pruebas de innatismo u ontologismo. De esta falsa interpretación—hoy generalmente rechazada—nos habremos de ocupar más tarde. Aquí nos toca recalcar que su presencia mental no es de origen o naturaleza psicofísica, sino psicometafísica. San Agustín es consciente de que se mueve en el terreno incondicional y absoluto de la Metafísica, aun cuando no emplee esa palabra.

"Más al oír que hay tres clases de cuestiones: si existe, qué es y cómo es, retengo imágenes de sonidos con que se forman estas palabras, y sé que han pasado haciendo ruido en los oídos, y que ya no existen. Pero las cosas mismas significadas con tales sonidos, no las he tocado con algún sentido corpóreo, ni las he oído fuera de mi alma, y lo que guardo en mi memoria no son sus imágenes, sino las mismas cosas. Por dónde entraron lo dirán ellas mismas, si pueden. Porque los ojos dicen: si son de color, las anunciamos nosotros (...) ¿De dónde y por dónde entraron en mi memoria? No sé cómo. Porque cuando las aprendí no creí a ajeno corazón, sino las encontré en el mío y las aprobé como verdaderas y se las encomendé como colocándolas donde las pudiera sacar. Porque estaban allí aun antes de aprenderlas, pero no estaban en la memoria" [96].

---

[95] "Sed non solum ea gestat inmensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco. Nec eorum imagines, sed res ipsas gero. Nam quid sit litteratura, quid peritia disputandi, quot genera quaestionum, quidquid horum scio sic est in memoria mea, ut non retenta imagine rem foris reliquerim..." (*Confes.* X, 9, 16).

[96] "At vero cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt imagines teneo, et eos per aures cum strepitu transisse ac iam non esse scio. Res vero ipsas quae illis significantur sonis neque ullo sensu corporis attigi, nec uspiam vidi praeter animum meum, et in memoria recondidi, non imagines earum, sed ipsas; quae unde ad me intraverint, dicant si possunt. Quippe oculi dicunt: Si coloratae sunt nos eas nuntiavimus [...]. Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? Nescio quo modo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens unde proferrem cum vellem. Ibi ergo erant et antequam didicissem sed in memoria non erant" (*Confes.* X, 10, 17).

San Agustín no trata de exponer aquí la explicación adecuada del fenómeno de la presencia mental de cosas que no entraron por los sentidos. Afirma el hecho para exponer la doctrina sobre la ascensión del alma hasta el encuentro con Dios, a quien le hallará en su alma sin que se le haya introducido por vía sensorial. La explicación incompleta, pero suficiente, está en la teoría sobre el pensamiento.

"Por eso, en estas cosas cuyas imágenes no adquirimos por los sentidos, sino que las vemos dentro sin imágenes, como son en sí mismas, vemos que el aprenderlas no es otra cosa que algo así como reunir—mediante la cogitación—las cosas que la memoria contenía diseminadas y desordenadas, y procurar por medio de la atención tenerlas como al alcance de la mano en la misma memoria, donde antes se ocultaban esparcidas y abandonadas, para la reflexión ordinaria (...) Porque *cogo* es respecto a *cógito*, lo que *ago* es para *ágito* y *facio* para *fáctito*. Pero el alma se ha apropiado el verbo *cogitare* como expresión propia, para decir propiamente *cogitar* a lo que se *colige*, esto es, se *coge*, no en otra parte, sino en el alma" [97].

Entre las cosas que se hallan en la memoria sin haber entrado por los sentidos, han de contarse los números y leyes innumerables—"numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles" [98] y "otras muchas cosas que se dicen muy falsamente contra esto en las disputas, que yo he oído y retengo en la memoria" [99].

"Pronuncio los números con que contamos; helos aquí en mi memoria, no sus imágenes, sino ellos. Pronuncio la imagen del sol: también ella está en mi memoria, pues recuerdo no la imagen de una imagen, sino la misma imagen" [100].

Tras este recuento de las cosas conceptualmente presentes en la memoria sin intervención de la actividad sensorial, o con una actividad que es puro prerrequisito y no causa de su conocimiento, corona San Agustín su exposición planteando el tema que en último término le interesa.

---

[97] "Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus sicuti sunt per seipsa intus cernimus, nisi ea quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere, atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant [...]. Nam cogo et cogito, sic est ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est, cogitur, cogitari proprie iam dicatur" (*Confes.* X, 11, 18).

[98] *L. c.* X, 12, 19.

[99] *L. c.*, 13, 20.

[100] "Nomino numeros quibus numeramus; en adsunt in memoria, non imagines eorum, sed ipsi. Nomino imaginem solis et haec adest in memoria mea; neque enim imaginem imaginis eius, sed ipsam recolo" (*L. c.*, 15, 23).

"¿Pasaré también la memoria? ¿Y dónde te encontraré? Oh verdaderamente buena y segura suavidad, ¿y dónde te encontraré? Si te encontrare fuera de mi memoria, soy un desmemoriado para ti. ¿Y cómo te encontraré, si no me acordare ti?" [101].

De no entender estas palabras en un sentido ontologista, se impone el admitir que San Agustín halla a Dios en el plano metafísico junto con los números y con los objetos que no entran directamente por vía sensorial. Dios es, pues, conocido como las cosas que son objeto de una representación objetiva, que no es el término de un conocimiento que empieza en los sentidos y termina en el acto intelectual. No es que niegue esas representaciones comenzadas en las facultades sensitivas y coronadas en el entendimiento, sino que admite, además, objetos permanentemente presentes en forma misteriosa en nuestra memoria intelectual, como resultado de una labor más o menos prolongada de meditación sobre las mismas. Tal es la teoría contenida en la doctrina antes expuesta sobre la *cogitatio*, que no se debe confundir con la *fantasía*, que es algo así como la representación fenoménica, en que termina cada concepto formal o acto cognoscitivo. Tampoco se debe confundir con el *fantasma*, que es un resultado de aglomerar y combinar especies rememorativas de *fantasías* que tuve y ya no tengo. La *cogitatio* o *res cogitata* es el objeto mismo, no en su *estado físico*, sino en su *estado intencional*, que tiene en la mente. Es el *ennoema* estoico, para cuyo conocimiento, la mente se introspecciona, "abstrahit se ad se, ut videat se in se" [102]. La teoría ennoemática estoico-agustiniana tiene gran afinidad con la del concepto objetivo suareciano, donde se conoce al ser en cuanto ser [103].

En ese plano son conocidos, además de Dios, los números, las leyes fundamentales de muchísimos fenómenos y las cosas en cuanto las conocemos por elaboración duradera. Entre el horizonte metafísico suareciano, el del *Liber de causis* y el de las *Confessiones* sería difícil hallar diferencias profundas. No importa que San Agustín se base en una terminología fundamental tomada de la psicología estoica y Suárez emplee términos y categorías aristotélicas, convenientemente modificadas.

---

[101] "Transibo et memoriam? Et ubi te inveniam? Vere bona et secura suavitas, et ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam, si memor non sum tui?" (*L. c.*, 17, 26).

[102] *Enarr. in ps.* 41, 7; ML 36, 468.

[103] Cfr. E. Elorduy, *La lógica de la Estoa*, en "Revista de Filosofía", vol. 3 (1944) pp. 228-242; *El concepto objetivo en Suárez*, en Pensamiento, vol. 4 (1948), pp. 335-423.

4. Conclusiones.

La unión de Dios con la creatura, meta no lograda por la filosofía helénica, se alcanzó en la Metafísica agustiniana sin incurrir en el ateísmo de los epicúreos, ni en el panteísmo de los cultos de Dionysos y de Apolo.

Habrá quien objete que Dios y la creatura sólo pueden tener una presencia fenoménica en la mente. En consecuencia, el plano metafísico agustiniano no será real, sino fenoménico, eidético o representativo. La respuesta a esta objeción sería difícil, si se buscara una presencia física de Dios y de las criaturas en un plano idéntico. Pero San Agustín trata de una presencia *intencional* en el sentido primitivo de este término, que denota efectos tanto reales como fenoménicos. Según eso, la presencia intencional puede ser a su vez real o fenoménica. En la Metafísica sólo puede satisfacer una presencia real.

San Agustín precisa con suficiente exactitud la distinción entre los efectos intencionales *reales* y los *fenoménicos*. El conocimiento *per sensum* y las *ostensiones* son efectos intencionales reales del logos. En cambio, las imágenes de la fantasía y los fantasmas son puros *fenómenos* intencionales, producto de la mente humana o logos participado por el hombre. Las *intentiones* reales—es decir, el conocimiento *per sensum* y las *ostensiones*—, pertenecerían en el lenguaje escolástico medieval a las *primeras intenciones* de la mente. El mundo puramente eidético, fenoménico o representativo sería el de las *secundae intentiones*, intenciones de intenciones, que no tienen más actualidad que las de la representación imaginativa o mental. Platón y Aristóteles tomaron por realidades estas puras formas estableciendo una estricta identidad entre *idea* o *eidos* y *ousia*. Aristóteles llegó a definir el entendimiento como una *constelación de eidos* εἶδος εἰδῶν y *lugar de eidos* τόπος εἰδῶν, a manera de recinto destinado a representaciones.

San Agustín distingue lo real de lo representativo. La actividad fenoménica del hombre tiene por finalidad ayudarle a su perfección intencional real, no el sustituirla. La actividad abstractiva, que en el lenguaje agustitiano está representada en las fantasías y fantasmas, proporciona al hombre los recursos de la imaginación plástica, literaria e idiomática con que levantamos planos, ideamos proyectos, trazamos esquemas, redactamos fórmulas y leyes científicas, resolvemos problemas, componemos escritos y preparamos programas en la continua ebullición de nuestra vida interna, en la que no siempre es fácil distinguir lo real de lo fenoménico. No es, por tanto, que San Agustín ignore el complejo mundo de la abs-

tracción [104]. Lo que condena es tomar por realidad lo puramente fenoménico, que llevaría al hombre a su total y definitiva degradación.

Por lo que a la Metafísica concierne, sería absurdo basarla en abstracciones propias de otros sectores de la actividad humana, pero insuficientes para la ciencia básica de toda la vida mental. Por distinguir bien los tres planos de lo existencial, de lo intencional real y de lo fenoménico, ofrece el pensamiento agustiniano, y en general el cristiano, la posibilidad de construir una Metafísica realista, abierta a todos los avances del progreso científico. Lo que se dice de la *intentio* agustiniana está recogido en la Metafísica del comentario al *Liber de causis* de Sto. Tomás y en la doctrina suareciana de la abstracción total, que nada tiene de abstracción en el sentido aristotélico.

Los resultados son los mismos en San Agustín y Suárez, en cuanto a la fijación del plano metafísico, que debe ser *realista, integral* y *humano* al mismo tiempo. La Metafísica así construída puede satisfacer a los reparos clásicos que se esgrimen contra la Metafísica formalista. Oigamos una objeción que M. Gonseth formula del modo siguiente:

"Le réalisme se réclame l'évidence rationnelle qui met, dit-il, l'être dans l'esprit. Mais le développement historique de la connaissance déplace les évidences. Devant l'évolution de la connaissance, une évidence n'est qu'une garantie transitoire" [105].

M. Gonseth recalca la inutilidad de los milagros de la abstracción [106], del método formalista, para deducir más vigorosamente que "la philosophie formaliste ne peut assumer adéquatement le rôle d'instance légitime pour la pensée mathématique integrale" [107], y resume su pensamiento diciendo: "La méthode dialectique enlève à la science le fondement tout fait d'une objectivité absolue" [108].

El realismo "formalista" de Aristóteles y demás pensadores griegos difícilmente podría dar una respuesta airosa a estas objeciones, y mucho

---

[104] El estudio de la abstracción presenta una serie de problemas, cuyo enunciado rebasa los límites de este trabajo. Pueden verse: J. ROHMER, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès et Jean Peckam*, en "Archives d'Histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Age" 3 (1928), 104-105. J. HELLÍN, *Abstracción de tercer grado y objeto de la Metafísica*, en PENSAMIENTO, 4 (1948), 433-450, y sobre todo la obra fundamental del mismo P. HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid (1947).

[105] F. GONSETH, *L'idée de dialectique aux entretiens de Zurich*, en "Dialectica" I (1947), p. 25.

[106] P. 29.

[107] *L. c.*, p. 30. Del aspecto matemático de la Metafísica agustiniana nos ocuparemos en otro capítulo.

[108] *L. c.*, p. 37.

menos si en la Metafísica se da cabida a la abstracción formal. Leamos de nuevo a Gonseth: "Prenons *l'idée de l'objet* comme exemple. Cette idée, formée au niveau de la connaissance naturelle, convient-elle sans retouche aux 'objets atomiques'? [109]. Cuando se hablaba de *formas* en sentido helénico, no se tenía idea de lo que se iba a encontrar bajo aquellas denominaciones vulgares; tal vez no sabía lo que se quería decir. Y es posible que los físicos del porvenir digan otro tanto de nuestros conceptos atómicos actuales. Pero las objeciones de M. Gonseth no alcanzan a la ascension gradual del pensamiento agustiniano ni a la abstracción total suareciana, que constituyen un procedimiento opuesto al análisis mental de la abstracción formal. Ascensión y abstracción total o de totalidades quiere decir cierto alejamiento provisional de los objetos, que se hace a base de introspección, para contemplarlos en su conjunto. Combinando abstracción total o totalitaria con análisis de formas abstractas, podrá la mente avanzar en el conocimiento de los seres en general y en concreto. La elevación es propia de la Metafísica, el análisis descendente es función de las ciencias experimentales. Es innegable que existe un contraste entre la abstracción total de elevación y la abstracción analítica descendente de las formas. Es un contraste análogo al que ha observado R. Hainard estas interesantes reflexiones:

"J'ai longtemps pensé, devant l'inimitable aptitude des Magdaléniens à saisis l'allure, le mouvement, à synthétiser le caractère, que leurs facultés intellectualles étaient superieures aux nôtres". Non, leur pensée était moins analytique, plus syncrétique" [110].

La Metafísica es ciencia de totalidades, como la inspiración del artista, que el mismo Hainard describe como opuesta a la ciencia del sabio:

"L'artiste n'a le droit de détacher rien. Il ne peut, comme le savant, remplacer le sujet concret par un sujet type, conventionnel, absolu et interchangeable. Si elliptique qu'elle soit, l'oeuvre d'art vise toujours une totalité. Certes, cette totalité peut être exprimée par des moyens limités et même très arbitrairement (on fait des têtes, des torses). Mais l'artiste qui modèle un tors sous-entend les membres. Il ne peut les ignorer, le mouvement doit en tenir compte [...] Quoique qu'il représente, l'objet du peintre est toujours l'univers. Cette subordination de l'exactitude à la totalité, je mis longtemps à l'admettre. Je l'ai dit, je suis de race borlogère" [111].

---

[109] GONSETH, *Connaissance objective et connaissance poétique*, en "Dialectica" I (1947), p. 120.

[110] R. HAINARD, *Dialectique de l'objectif et du subjectif*, en "Dialectica" I (1947). p. 166.

[111] R. HAINARD, *l. c.*, p. 162.

¿Qué rasgo hay en esta semblanza del artista, que sea ajeno a la Metafísica de las *Confesiones*, a la del *Liber de causis* o a las *Disputationes metaphysicae* de Suárez? Tal vez es discutible el sentido que en ella se da a la sabiduría y a la absoluteidad. Pero estas son minucias. Tal vez añadiríamos que el artista no sólo debe expresar el movimiento interno de los músculos sino también la tensión interna y actividad del alma. Pero esto se halla sobreentendido por Hainard.

Terminemos esta introducción concluyendo que los valores de la Metafísica y la Ontología son inseparables, y por lo tanto pertenecen a una ciencia indivisible. En Dios no se puede separar el conocimiento del Ser y de la Causa porque como ser no tiene causa y como Acto puro es esencialmente principio de toda actividad. El objeto de la Metafísica absoluta o divina, que sería la Causa primera, coincide por lo tanto en Dios con el del ser, que sería objeto de la Ontología absoluta. La identidad de ambas ciencias persiste igualmente si se trata de una metafísica humana o angélica y de una Ontología de lo contingente, ya que no podemos pensar en la Causa primera sin pensar que es nuestro Creador, ni en nuestro ser sin pensar que procede y depende de la Causa primera. El problema fundamental de la Metafísica halla una solución idéntica en los grandes pensadores cristianos San Agustín, Sto. Tomás y Suárez en la fijación del plano de la Metafísica humana, que no puede ser sino la inteligibilidad de Dios y de los seres creados, en cuanto cognoscible por el humano entendimiento, o en cuanto los inteligibles se hallan en la mente del hombre [112].

ELEUTERIO ELORDUY, S. J.

Oña (Burgos).

---

[112] Terminado el artículo, acabamos de leer unas consideraciones que resumen nuestro criterio, en el juicio que el P. de Vries dedica a la obra de A. González Alvarez, *Introducción a la metafísica*. Dice así el conocido filósofo alemán: "Es drängt sich freilich die Frage auf, ob die thomistische Tradition nicht gegenüber der Weite des hl. Thomas selbst systematisch eingeengt ist. Es mag vielleicht einfacher und geradliniger erscheinen, all unsere geistige Erkentnis ausschliesslich auf die Erfassung der quidditas rei sensibilis" zurückzuführen, aber wird durch diese überaristotelische Vereinfachung nicht das augustinische Erbe, das bei Thomas ebenfalls weiterlebt, und, was schlimmer ist, die Vielgestaltigkeit und der Reichtum der menschlichen Erkenntniswirklichkeit ungebührlich verkürzt? Eine vollständige Theorie der Metaphysik kann von dem Beitrag der inneren Erfahrung nicht absehen. Wenn das vielleicht für das Seiende als solches nicht ohne weiteres klar ist, so kann es jedenfalls bezüglich der Wahrheit des Seienden nicht übersehen werden (J. DE VRIES, *Scholastik*, 29 [1954] 564).

EL OCKHAMISMO Y LA DECADENCIA ESCOLASTICA EN EL SIGLO XIV

II. GUILLERMO OCKHAM: RASGOS BIOGRAFICOS Y CARACTERIOLOGICOS

Mi intención al publicar el primer artículo sobre el tema que nos ocupa [1] era la de continuar exponiendo algunos puntos de las doctrinas de Guillermo Ockham, que considero esenciales e imprescindibles para llegar a una inteligencia del discutido nominalismo de este autor.

Pero al ponerme a considerar algunas de las observaciones que se me han hecho, de palabra y por escrito [2], me he dado cuenta que iba a ser inevitable exponer antes los hechos nucleares de la vida de Ockham, así como, a través de ella, los trazos más representativos de su recia personalidad.

Quien quiera estudiar a Ockham no puede prescindir de su "mentalidad". Porque al decir del mismo autor, y como ya anotamos anteriormente, "propositiones auctorum intelligendae sunt ad mentem ipsorum et non sicut sonant verba, quia saepe verba aliud sonant et aliud significant" [3]. Y la mentalidad es siempre una resultante en la que juega papel importantísimo esa que llamamos autoeducación, que con demasiada frecuencia tiene poco de autónoma porque nos viene impuesta e inoculada por los azares existenciales.

Pero aún hay más. Ockham es un autor difícil y alambicado, y aun a

---

[1] Cfr. PENSAMIENTO, 9 (1953), 199-228.
[2] RUBERT CANDAU: Rev. "Verdad y Vida", 11 (1953), 367-372.
[3] OCKHAM: *Summulae in libros physicorum.* Venetiis, 1506: III, c. 7, fol. 16; cfr. ID., *Tractatus de Sacramento Altaris.* Venetiis, 1502, pp. 62 y 124.

veces consciente y ladinamente sinuoso precisamente como consecuencia de esas circunstancias tormentosas en que se desarrolló su vida.

Creemos que ésta es la causa de que algunos estudiosos se hayan dejado deslumbrar por textos, aparentemente claros, nosotros diríamos demasiado claros.

Por eso en pocos hombres como en Ockham se hace preciso situarlo en el ambiente histórico en que vivió, en el ajetreo de su existencia alborotada y en el recuadro de su carácter apasionado y fogoso.

* * *

Tres períodos clarísimos se distinguen en la vida de Ockham: Oxford, Avignon y Munich. En Oxford le encontramos hasta 1324 estudiando y enseñando hasta que la novedad de sus doctrinas es causa de una denuncia a la corte Pontificia de Avignon, y se le obliga a presentarse para dar cuenta de sí. Allí permanece hasta que, pendiente aún el proceso que se había instruído para examen de los artículos encausados, huye en mayo de 1328 y se refugia en Munich donde pasa el tiempo restante hasta su muerte.

Hasta hace muy poco tiempo, la primera fecha conocida con certeza en la vida de este autor era la de 1324, y aun ésta sólo por una referencia del mismo Ockham [4]. En efecto en junio de 1334 Ockham escribió una carta al Capítulo General de su Orden en Asís para justificarse y defenderse de las acusaciones que pesaban sobre él. En ella dice:

"Noveritis itaque et cuncti noverint christiani quod fere quatuor annis in Avenione mansi, antequam cognoscerem praesidentem ibidem [el Papa Juan XXII] pravitatem haereticam incurrisse" [5].

Y como Ockham huyó en mayo de 1328, de ahí deducimos que fué en 1324 cuando llegó a Avignon.

Pero más recientemente el P. Conrado Walmesly, O. F. M., descubrió en el Archivo Arzobispal de Winchelsley que Ockham fué ordenado subdiácono por este arzobispo en mayo de 1306 en St. Mary, Southwark [6].

---

[4] LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque, au déclin du moyer âge*, IV. Paris, 1942, pp. 25-26;; ;EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V.* "Franziskanische Studien", B. 9. Münster in W., 1925, p. 83; FEDERHOFER, *Ein Beitrag sur Bibliographie und Biographie des Wilhelm von Ockham.* "Philosophisches Jahrbuch", 38 (1925), 39.

[5] EHRLE: Ob. cit., p. 83.

[6] OCKHAM: *Tractatus de Successivis, attributed to William Ockham*, ed. Boehner. Franc. Inst. Publications. St. Bonaventure, N. Y., 1944, p. 4.

Por esta fecha, el P. Boehner cree poder deducir que el nacimiento de Ockham se puede retrasar hasta 1280, o sea unos diez o veinte años antes de la fecha fijada como probable por Hofer en su magistral estudio *Biografische Studien über Wilhelm von Ockam* [7], punto de partida básico para cualquier estudio biográfico de Ockham.

Sin embargo esta aportación no es concluyente, porque sabemos cuánto varía aun hoy la edad de ordenación según las circunstancias que concurren en cada individuo; y siendo probable que Ockham ingresase en su orden muy jovencito [8], parece que debió ordenarse de subdiácono antes de los veintiséis años, y finalmente porque consta la facilidad con que se concedían en aquel tiempo dispensas para rehuir la edad fijada por los Concilios [9]. De todos modos es evidente que la fecha de Hofer queda completamente desplazada.

En cuanto al lugar de su nacimiento, se tiene por muy probable que vió la primera luz en el pueblo de su nombre, Ockham, en el condado de Surrey, al sur de Londres. Pues aunque parece que en los documentos más antiguos se le llama simplemente *Guillermo Ockham* y no *de Ockham*, sin embargo no es ésta regla general, y por otra parte encontramos determinadas ediciones con algunos *incipit* y *explicit* tan significativos como los siguientes:

"Venerabilis inceptoris fratris Guilelmi de *villa Hoccham* Anglie Achademie nominalium Principis Summule in lib. Physicorum adsunt".

"Expliciunt auree Summule in lib. physicorum fratris Guilielmi de *villa Occham* Anglie: Achademie Nominalium Principis: Sacrarum litterarum professoris: ex ordine minorum. Venetiis. Anno 1506 Die 17 Augusti" [10].

Por lo menos no parece que pueda dudarse que el lugar de su nacimiento fué en las cercanías de Londres. En algunas de sus obras se encuentran referencias a esta ciudad que le sirven para explicación de algunos puntos [11].

Suponemos que entró joven en la Orden Franciscana, y en ella siguió

---

[7] HOFER: *Biographische Studien über Wilhelm von Ockham*. "Archivum Franciscanum historicum", 6 (1913), 209-233; 439-465; 654-669.

[8] GUELLUY: *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain-Paris, 1947, p. 2.

[9] Cfr. HEFELE: *Histoire des Conciles*, Paris, 1915, VI-2, p. 903.

[10] Esta edición nos ofrece además una muestra de la diversidad de grafías que presenta este nombre. Entre otras, hemos notado: Occam, Ocham, Occham, Hoccham, Okham, Ockam, Okam, Ockham...

[11] OCKHAM: *Tractatus de Successivis*, ed. cit.: p. 4.

los estudios ordinarios entonces: las ciencias del lenguaje, la lógica, las categorías de Aristóteles, Artes o Filosofía...

Mayor transcendencia tiene, indudablemente, la discusión entablada acerca del grado académico que llegó a alcanzar. Para ello propongamos brevemente el estado histórico de la cuestión. En aquel tiempo se distinguían los siguientes estadios en la formación de Oxford:

1.º Estudio de Artes.

2.º Estudios de Teología: cinco años.

3.º El estudiante daba cursos sencillos de Biblia, "lectura cursoria": dos años, terminados los cuales obtenía el título de

4.º *Baccalaureus non formatus*: lectura de las Sententias: dos años, para obtener el título de

5.º *Baccalaureus formatus* o *in sacra pagina*: todavía no podía regentar cátedra, sino únicamente predicar y disputar: cuatro años. Terminados estos años llegaba a ser

6.º *Magister* o *Doctor* por concesión de la licencia. Sólo les faltaba un requisito para poder enseñar como regente de cátedra: la lectura del *Principium*, acto correspondiente a la *clase pública, lectio publica* o *lectio coram* de nuestras universidades eclesiásticas y civiles. A los que habían cumplido ya este último requisito se les llamaban *Inceptores;* bastaba que uno empezase a enseñar para ser

Magister actu regens [12].

Está fuera de duda que Ockham no llegó a obtener el título de *Magister actu regens*. Pero ¿fué únicamente un *Baccalaureus formatus* o llegó a las puertas mismas del grado supremo, como parece indicarlo el título de *Inceptor*, con que ordinariamente se le conoce? No es una mera curiosidad. Si de hecho llegó a *Inceptor*, en su sentido más estricto, tendríamos que había sido ya admitido al título y cargo de *Magister regens*.

Por una parte Bartolomé de Pisa (1335-1390) en su *Liber conformitatum* llama a Ockham *Frater Guilielmus Occham, bachalarius Oxoniae*... Pero también hay que tener en cuenta que el título de *Inceptor* no tenía un sentido único, pues podía significar en general cualquier estudiante que estaba preparando sus *lecturas* para la obtención del *magisterium*, o más concretamente al *Magister* que habiendo terminado ya todas las pruebas y tenido incluso su *principium*, se encontraba ya en posesión de

---

[12] Cfr. ID.: Ibid., p. 1; LAGARDE, ob. cit., IV, p. 18 ss; DE WULF, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, t. III. Louvain-Paris, 1947, pp. 11-12; FEDERHOFER, ob. cit., página 40; GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*. "Bibliotèque Thomiste", 5 (1925), passim.

todos los requisitos exigidos para la regencia de cátedra; le faltaba únicamente el *acto* de ponerse a enseñar para ser *Magister actu regens*.

Esto supuesto, Hofer, al que siguen Federhofer, Giacon y otros, cree que Ockham no pasó de *Baccalaureus formatus*. Erhle opina que se llama *Inceptor* sólo en el sentido general antes indicado, con lo cual viene a coincidir con el parecer de Hofer. Pelster y Boehner, a los que sigue Guelluy, sostienen que Ockham llegó a ser *Magister*, aunque no *actu regens*, pues toman el apelativo de *Inceptor* en su sentido más estricto y atendiendo a algunos *explicit* de manuscritos anteriores incluso a la muerte del mismo Ockham. Abbagnano quiere defender que Ockham llegó a ser verdadero *Maestro en Teología*[13].

De la discusión entablada creemos que sólo se pueden sacar dos conclusiones claras: 1.ª, el título de *Inceptor* correspondía a un estadio en los estudios dentro de la Universidad, y en modo alguno hay que interpretarlo como *iniciador* de la doctrina o escuela nominal, aunque sea cierto que los nominalistas posteriores lo usaron en este sentido[14]; 2.ª, Ockham no llegó a obtener el título oficial de *Doctor en Teología* o *Magister regens*.

Para la prueba de esto último basta seguir a través de sus obras el desarrollo de su psicología de *resentido* para tener certeza de ello:

"Ergo inter doctores et magistros reputas memorandos non solum magistros theologiae sed etiam omnes lectores vel bacchalarios theologiae".

"Gratianus non loquitur de Doctoribus, prout his diebus nomen Doctoris accipitur, sed loquitur de intelligentibus scripturae divinae tractatoribus, sive Magistri sive discipuli appellentur. Multi enim qui vocantur Discipuli, in expositione scripturae divinae sunt praeferendi Magistris"[15].

El título de *Doctor* era ciertamente usado en sentido ambiguo, de suerte que lo mismo se aplicaba a los *Magistri* que a lo que sin haber

---

[13] Hofer: Ob. cit., p. 222 ss; Federhofer, ob. cit., p. 40 ss.; Giacon, *Guglielmo di Occam*. Milano, 1941, p. 14; Ehrle, ob. cit., pp. 81-83; Perster, *Roger Marston, ein englischer Vertreter des Augustinismus*. "Scholastik", 3 (1928), 543; Ockham, *Tractatus de Successivis*, p. 2; Guelluy, ob. cit., p. 2; Abbagnano, *Guglielmo di Occam*, Lanciano, 1931, p. 9; Lagarde, ob. cit., IV, pp. 22-24.

[14] "It follows from this, then, that when Nominalists later interpreted *Inceptor* as meaning *Inceptor scholae Nominalium*, they misundestood an old Scholastic terminology": Ockham, *Tract. de Succ.*, p. 2.—Cfr. Ehrle, ob. cit., pp. 81-83, que cita ejemplos de otros *Inceptores*. Y Juan Eck nos dice: "Id cognominis Vuilhelmo Occham tribuunt, quod Angli doctores, quos magistros appellamus, ipsi incep'ores vocitant; ita ferunt, nihil compertum habeo"; Greving, *Joahnn Eck als junger Gelahrter*. "Reformationsgeschichte Studien und Texte". Münster in W., 1906, p. 37.

[15] Ockham: *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*, Lyon, 1945, I, VII, c. 42, p. 696; cfr. Lagarde, ob. cit., IV, p. 10.

obtenido este título eran tenidos por peritos en las materias que enseñaban.

Y no creemos que las razones aducidas por Boehner puedan dar por definitivamente concluida esta cuestión. Pues a los *explicit* que él transcribe [16] se les pueden oponer otros que mantienen la incertidumbre, y por lo mismo no queda refutado el parecer de Hofer, al que siguen muchos ya citados. Estos creen que el título de *Maestro* sólo le fué dado por sus hermanos en religión después de su rebelión contra el Papa.

De esto nada dice Boehner, ni queda suficientemente probado que Ockham fuese un *Inceptor* en el sentido de haber recibido ya el título de *Magister*, aunque sin haberlo ejercido nunca. Sus desenfados que hemos citado, y otros muchos, más bien parecen indicar una inquina especial contra los que obtuvieron este título y no solamente contra los que pudieron ejercerlo.

Partiendo de la fecha de 1324 y teniendo en cuenta el curso de los estudios que acabamos de reseñar, Boehner ha intentado, como ya lo habían hecho otros [17], reconstruir en lo posible la primera parte de la vida de Ockham. Se puede suponer con verosimilitud que era ya *Baccalaureus formatus* de 1319 a 1323 aproximadamente; comentaría las Sententias de 1317 a 1319; leería la Biblia desde 1315, y estudiaría Teología desde 1310. Antes tuvo que dedicar varios años al estudio de Artes. Por lo cual se confirma la hipótesis de Boehner de que Ockham debió nacer antes de 1290.

A pesar de todo, el año de 1324 continúa siendo el más crucial para el estudio de la biografía de Ockham. Este año llega a Avignon acusado de herejía por el ex canciller de la Universidad de Oxford, John Lutterell.

Por muchas referencias que nos quedan se sabe que los años en que Ockham enseñó en Oxford las Sentencias, había llamado la atención por las *novedades* de su magisterio. Tengamos en cuenta que antes de 1323 él había compuesto ya su obra maestra, el *Comentario a las Sentencias;* y sus *Quodlibeta* habían sido objeto de discusión en las disputas a las que por derecho podría asistir como "Bacchalaureus formatus" [18].

La destitución de Lutterell en 1322 ha sido interpretada como resultado de su oposición a las *nuevas doctrinas* [19]. Nada cierto se puede afir-

---

[16] ID.: *Tract. de Succ.*, pp. 2-3.

[17] ID.: Ibid.; FEDERHOFER, ob. cit., pp. 41-42.

[18] Pero no consta que estos *Quodlibeta* estuviesen ya publicados entonces. De hecho, los artículos censurados en Avignon corresponden todos al Comentario a las Sentencias.

[19] GUELLUY: Ob. cit., p. 5.

mar en este punto y es uno de los casos en que se corre peligro de incurrir en un *post hoc, ergo propter hoc*. Sin embargo, no se puede negar que concurren las probabilidades, de modo que se justifica por lo menos una fundada sospecha. Si fuese así, y de esa destitución se originase toda la persecución de que, a instigación de Lutterell, fué objeto Ockham, podríamos decir que la historia de nuestro biografiado está trenzada, en gran parte, con dos resentimientos: el de Lutterell y el del mismo Ockham.

Y esta hipótesis vendría a robustecerse en el caso, muy probable, de que la denuncia de Lutterell fuese la causa de que Ockham no pudiese llegar a la obtención del Magisterio [20]. Pero dejemos ya las hipótesis y tratemos de reconstruir los hechos.

Está históricamente probado que Lutterell fué el que acusó a Ockham en la Corte Pontificia de Avignon. Koch dió a luz importantes manuscritos encontrados por él, y estudiados comparativamente en su trabajo *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess* [21]. Citemos solamente este fragmento:

"exhibita coram domino papa in consistorio contra doctrinam contentam in libro predicto qui dicitur esse fratris Willelmi de Occam per magistrum Johannem Lutterell Anglicum sacre pagine professorem, ad ostendendum quod doctrina ipsa sit periculosa inter theologos tam in theologicis quam in philosophicis si ad theologica applicentur" [22].

Se acusó a Ockham expresamente de herejía, levantándose desde el primer momento contra él la querella en el orden teológico propiamente tal. El Papa Juan XXII lo dice claramente en dos cartas suyas [23].

---

[20] Hay una evidente relación entre el alboroto producido por las primeras enseñanzas de OCKHAM en Oxford y el hecho de no haber podido llegar al *Magisterium*. Una ulterior determinación no es posible; mientras BOEHNER (OCKHAM, *Trat. de Succ.*, página 3) cree que fué la misma acusación de LUTTERELL la que impidió el ascenso de OCKHAM, otros, como EHRIE (ob. cit., p. 83), son de opinión que los mismos errores enseñados por él son los que motivaron la alarma en los ambientes directivos y determinaron la imposibilidad de llegar al Doctorado.

[21] KOCH: *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten* Prozess. "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 7 (1935), 353-380; 8 (1936), 169-197.

[22] ID.: Ibid., 7 (1935), 354.

[23] "Cum Gulielmus Okham de ordine fratrum minorum, qui super crimine haeresis in Curia Romana delatus extiterat, pendente inquisitionis negotio in eadem curia contra ipsum, tamquam sibi male conscius inde nuper occulte absque licentia nostra recesserit, se de dicto crimine reddendo convictum".—"Gulielmum quoque Okham, Anglicum, ordinis fratrum minorum haeresiarcham, qui haereses varias dogmatizabat publice et scripta fecerat haeresibus et erroribus plena; propter quae fuerat vocatus ad curiam eiusque scripta fuerant pluribus doctoribus assignata (ut ea deberent examinare cum diligentia et quae invenirent haeretica seu erronea declarare, qui iam multos articulos declaraverunt haereticales), qui quidem male sibi conscius, fugae se praesidio confi-

Consecuencia inmediata de la denuncia fué la orden dada a Ockham de presentarse en Avignon. Sin demasiada rapidez se fueron desarrollando los acontecimientos. En 20 de agosto de 1323 Lutterell consiguió, después de muchas dificultades por parte de su rey Eduardo II, un pasaporte con permiso para permanecer en Avignon dos años. En 1324 llega Ockham a la misma ciudad. Hacia la mitad de 1325 el Papa Juan XXII nombra una comisión compuesta por doctores en teología encargados de examinar los 56 artículos sobre los cuales recaía la denuncia del ex canciller de Oxford. Dicha comisión estaba formada, además de Lutterell, por tres dominicos: Ramón Bequini (Béguin) Patriarca de Jerusalén, Domingo Grima (Grenier) electo obispo de Pamiers, y Durando de San Porciano, obispo de Meaux; y por dos eremitas de San Agustín: Gregorio, obispo de Belluno-Feltre, y Juan Paynhota (Paignote).

Actualmente está fuera de duda que Ockham no fué acusado por su actitud en la cuestión de la "pobreza evangélica", entonces discutida entre los franciscanos, divididos en dos facciones por esta razón. El mismo Ockham nos dice más tarde que él no tomó parte en esta discusión hasta que, mucho tiempo después de su llegada a Avignon, tuvo conocimiento de ella.

Los trabajos de Koch, publicados en 1935 y 1936, y más recientemente el de su discípulo Hoffmann: *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell*[24], han venido a ampliar grandemente la información que sobre el proceso de Avignon nos había procurado la publicación por Pelzer[25] de los artículos enjuiciados por orden del Papa. La aportación de Koch contiene cinco documentos. El primero transcribe los 56 artículos denunciados por Lutterell; el segundo, completamente paralelo a éste, señala por cada artículo incriminado un error teológico que de él se desprende, y que tenía sin duda por objeto el facilitar a la autoridad eclesiástica la censura de los citados artículos a fin de que evitase ante todo el peligro que ellos podían crear para la fe; el tercero es una especia de tratado en el que se discute una por una las 56 proposiciones, haciendo ver el error que contiene cada una, las dificultades que podrían oponerse a su censura, y la adecuada respuesta.

Todos los artículos recogidos por Lutterell pertenecen al Comentario

---

dens vitare voluit canonicam ultionem." Cartas del 28 de mayo de 1328, dos días después de haber huido OCKHAM de Avignon, y del 22 de junio de 1330, dirigida al Rey de Bohemia; cfr. EHRLE, *ob. cit.*, p. 84.

[24] HOFFMANN: *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell*. Breslau, 1941.

[25] PELZER: *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326*. "Revue d'Histoire Ecclésiastique", 18 (1922); 240-270.

a las Sentencias, aunque no parece que pudiese presentar el texto mismo escrito por Ockham sino un compendio extractado por el mismo Lutterell y que formó el *libro* de que nos habla al referirse al escrito presentado al Papa. Por lo demás, los artículos presentados no guardan ningún orden: filosóficos y teológicos, unos de máxima importancia, otros de interés muy secundario, van mezclados sin ningún principio de orden. Luego la Comisión redactó una lista, teniendo en cuenta sin duda la de Lutterell, aunque bastante modificada, pues en ella se prescindió de las tesis meramente filosóficas, lo que prueba la tendencia que hubo en el proceso a no atender más que a los errores teológicos.

De momento pareció que los censores se inclinaban a la benignidad, hecho que algunos atribuyen al influjo que pudo haber ejercido Durando, cuyas doctrinas, o mejor, cuyo carácter tenía algún parentesco con el de Ockham. Con todo, no hay que olvidar que Durando, como nota Boehner, había sido obligado a volver al tomismo, y es difícil creer que se le encargase formar parte de la Comisión si se tenía alguna duda de su ortodoxia [26].

Una nueva redacción de los artículos examinados, hecha también bajo la dirección de Lutterell—y que, junto con la primera, forma el cuarto documento de los publicados por Koch—indica una mayor tendencia a la severidad. Se hizo un examen más diligente de los artículos presentados en el *libro* que se había entregado a la Comisión. Pero en el entretanto Ockham ofreció también un texto redactado por él mismo, que comparado por los comisionados con el que hasta entonces les había servido de base de trabajo, se vió que tenía veintidós pasajes que mostraban raspaduras recientes y sospechosas. Este documento fué publicado también por Koch: *Extracta de una parte libri quem frater Willelmus Ockham exibuit pape, designatis locis suis ubi in libro suo sunt nove rasure et additiones nove et suspecte* [27].

Poco podía favorecerle a Ockham este hecho. Al parecer trabajó esta reforma interesada de su escrito durante el primer año de permanencia en Avignon, intentando sin duda suavizar alguno de sus puntos de vista [28].

Parece cierto que el proceso de Avignon, después del gran revuelo que promovió, no tuvo ninguna conclusión jurídica. ¿Por qué? Lo más

---

[26] Ockham. *Tract. de Succ.*, p. 6.
[27] Koch: *Ob. cit.*, 8 (1936), 195-197.
[28] Ya el dominico Tomás Claxton nos dice que Ockham no se atrevía a proponer claramente sus doctrinas al principio cuando explicaba las Sentencias *propter novitatem suarum opinionum*: Ehrle, *ob. cit.*, p. 78.

probable es que esto no se debiese a las correcciones introducidas por Ockham, de las que acabamos de hablar—aunque Boehner parece admitir esta probabilidad [29]—puesto que la misma redacción del documento aducido más bien nos sugiere una mala disposición de los censores que indudablemente atribuyeron las raspaduras y adiciones a mala fe del autor: *raspaduras y añadiduras recientes y sospechosas.*

Boehner indica otra solución al suponer que pudo haber falta de conformidad entre los censores, lo cual tampoco parece razón suficiente para dejar sin concluir un juicio en el que se había puesto tanto interés, aunque nos consta esta falta de conformidad en un punto concreto y aislado, el *quadragesimus articulus,* cuyo razonamiento o prueba todos califican de *insufficiens et periculosa,* excepto Durando [30].

Parece mucho más probable—y así lo creen muchos autores, y el mismo Boehner admite como posible—que el proceso quedó sin concluir debido a la huída de Ockham. En efecto, la noche del 26 de mayo de 1328, Ockham huía de Avignon, junto con Miguel de Cesena, general de los Franciscanos, Bonagracia de Bérgamo y Francisco de Ascoli. Pero estos personajes requieren alguna presentación, por ser todos ellos enemigos declarados del Papa, y porque ellos nos introducen en la cuestión ineludible de la *pobreza evangélica.*

Durante los cuatro años que Ockham permaneció en Avignon no parece que estuviese encarcelado, cosa que no hubiese sido rara en aquellos tiempos. Pero ciertamente tenía prohibición de salir de la ciudad antes de que se terminase el proceso. De todos modos tuvo indudablemente oportunidad de escribir y trabajar en sus obras, y tomar parte en las cuestiones candentes de la época. Así fué cómo al tercer año de su permanencia en la ciudad papal, se vió envuelto en la polémica acerca de la *pobreza evangélica.*

Los franciscanos tenían la convicción de que su regla representaba el mayor grado de perfección posible, al excluir cualquier asomo de propiedad. En esto les confirmó la Decretal de Nicolás III, *Exiit qui seminat.* Y como consecuencia creían que el mismo Cristo nunca poseyó ninguna propiedad. Pero el Papa Juan XXII era opuesto a este modo de ver, aunque en un principio no mostró en público sus opiniones. Sin embargo, los mismos frailes, divididos entre sí, apelaron al Pontífice. De momento, Juan XXII permitió la libre discusión sobre el tema de la perfecta pobre-

---

[29] OCKHAM, Tract. de Succ., p. 6.
[30] KOCH: *Ob. cit.,* 8 (1936), 188 y 194; BOEHNER en OCKHAM, *Tract. de Succ., loc. cit.*

za, y abolió todas las penas que Nicolás III había impuesto a los que debatiesen esta cuestión.

Entretanto el Capítulo General de la Orden tenido en Perugia en 1322 hizo pública declaración de que Cristo y los Apóstoles nunca poseyeron ninguna propiedad, haciendo referencia y apoyándose para ello en la Decretal de Nicolás III. Grandemente indignado Juan XXII contestó con la Constitución *Ad conditorem,* dada en diciembre de 1322. En ella reprocha a los frailes su modo de obrar, insistiendo en que la pobreza sin la caridad de nada sirve. Fray Bonagracia de Bérgamo era el portavoz de los frailes, y llegó a publicar el 14 de enero de 1323 la célebre *Appellatio,* en la que de nuevo aludía a la citada Decretal, afirmaba que el Papa estaba influído por los enemigos de la Orden Franciscana, y apelaba al Pontífice y a la Iglesia. Bonagracia fué condenado por el Papa a once meses de cárcel.

El 12 de noviembre de 1323 Juan XXII publicaba una nueva Constitución, *Cum inter nonnullos,* en la que aunque aminoraba algún tanto los términos en que estaba concebida la anterior, con todo declaraba que la afirmación de que Cristo y los Apóstoles no tuvieron ninguna propiedad, era *herética.*

Por si esto fuera poco, al descontento producido en una gran parte de los frailes—malamente contenido en un principio por su general Miguel de Cesena, que en realidad era contrario también a la opinión del Papa—vino a juntarse una cuestión política. Desde que el Pontífice se negó a reconocer a Luis de Baviera como Rey de romanos, éste buscaba cualquier ocasión para ir quitando autoridad al Papa. Ahora aprovechó esta oportunidad para hacerle la guerra más abiertamente. Ockham había llegado a Avignon precisamente cuando Juan XXII acababa de condenar al rebelde Luis de Baviera. Ahora se unían, ilógicamente, dos polémicas: una teológica y otra política. Y Ockham, con su carácter ya agriado por el largo y minucioso proceso abierto contra él, cae en medio de esta tempestad, y su figura viene a juntarse a otras tres no menos representativas de la época en que vivió: Juan XXII, Luis de Baviera y Miguel de Cesena.

En efecto el Emperador, intentó demostrar que el Papa con la declaración acerca de la pobreza de Cristo había caído en herejía... Con esto quería demostrar, claro está, la invalidez de los actos del Papa contra su título y poder de Rey de romanos. El Pontífice contestó con la Constitución *Quia quorundam* en la que llama asimismo herejes a todos los que se opongan a la *Cum inter nonnullos.* Al mismo tiempo intentaba separar a los frailes de la amistad con Luis de Baviera. Para ello llama a

su corte al general Cesena que se encontraba en Italia precisamente cuando el Emperador acababa de entrar en Milán, en 31 de mayo de 1327, y se disponía a ir a Roma. Cesena llega a Avignon en diciembre del mismo año y se le prohibe salir de la ciudad.

Poco a poco se va desenmascarando la actitud del general franciscano, que ahora en Avignon, medio prisionero, va siguiendo junto con Bonagracia y los demás descontentos los acontecimientos de Italia. Ya no recomienda, como al principio, el respeto a la autoridad papal, y se muestra esperanzado con los triunfos del de Baviera en Italia. El 7 de enero de 1328 el Emperador se hace coronar en Roma, y se propone deponer (?) al Papa. El 9 de abril tiene lugar en el Palacio Papal una escena violenta entre Juan XXII y el general Miguel de Cesena. Este se quita claramente la careta y muestra su adhesión a la declaración de su Orden hecha en el Capítulo General de Perugia. El Papa le echa en cara, en medio de expresiones violentas, el ser fautor de herejías, y le prohibe, con las más severas penas, salir de Avignon.

En este momento entra en juego Ockham en la cuestión de la pobreza. El mismo nos lo dice en la carta, ya citada, de 1344 al Capítulo General de Asís:

"Noveritis itaque et cuncti noverint christiani, quod fere quatuor annis integris in Avenione mansi, antequam cognoscerem praesidentem ibidem [el Papa Juan XXII] pravitatem haereticam incurrisse, quia nolens leviter credere quod persona in tanto officio constituta haereses definiret esse tenendas, constitutiones haereticales ipsius nec legere nec habere curavi. Postmodum vero ex occasione data, Superiore mandante [Miguel de Cesena] tres constitutiones, seu potius destitutiones haereticales, imprimis videlicet "Ad conditorem canonum", "Cum inter nonnullos" et "Quia quorundam" legi et studui diligenter. In quibus complura haereticalia [...] patenter inveni[31].

Un poquito exagerado nos parece que Ockham no haya conocido nada de toda esta cuestión durante más de tres años de permanencia en Avignon. Pero es cierto que hasta este momento no entra él en escena.

Al día siguiente de la audiencia pontificia, Cesena firma una apelación notarial ante la Iglesia Romana (?) contra el Papa. Ockham y Bonagracia actúan de testigos, pero se hace todo en secreto esperando una mejor ocasión para publicarla. El 18 de abril, Luis de Baviera hace la farsa de deponer a Juan XXII y poner en su lugar, con el nombre de Nicolás V, al fraile menor Pedro Rainallucci de Corvara. Y entonces los rebeldes de Avignon creyeron que había llegado el momento oportuno.

---

[31] BAUDRY: *La lettre de Guillaume d'Occam au chapitre général d'Assise*. "Revue d'histoire franciscaine", 3 (1926), 202.

Por Pentecostés (que según cálculo astronómico cayó aquel año el 22 de mayo) Miguel de Cesena es reelegido general contra la voluntad del Pontífice, y la noche del 26, como hemos dicho, huye con Ockham y los otros dos compañeros. Burlando la vigilancia de que son objeto, embarcan en Aigues-Mortes en una galera de los gibelinos que los deja en Génova. De allí pasan a Pisa, donde encuentran al Emperador, medio huído ya de Roma entre silbidos del pueblo que siete meses antes le había aclamado.

Los fugitivos de Avignon creyeron encontrar en Luis el refugio político que necesitaban, y en cambio el Emperador pensó en seguida en servirse de ellos como cabeza teológica de su rebelión contra el Papa. En esta ocasión se coloca la frase conocidísima de Ockham: *O Imperator, defende me gladio, et ego defendam te verbo* [32]. Históricamente dudosa, esta sentencia resume maravillosamente bien la actitud de Luis de Baviera y de los frailes rebeldes. No era la primera vez que el Emperador se servía de intelectuales descontentos para justificar sus tajantes maneras de proceder. Cuatro años antes, Marsilio de Padua había publicado su *Defensor pacis*, y juntamente con Juan de Janduno había encontrado refugio en el poder entonces creciente del Emperador.

Es curioso notar aquí cómo la lucha de Ockham contra el poder del Papado empezó por una cuestión bien ajena a sus particulares intereses científicos. Su proceso queda sin terminar. Y aunque podemos suponer que su estado de ánimo no era ya demasiado bueno dada la minuciosidad con que iba procediendo la Comisión que enjuiciaba su doctrina, pero también se hace evidente que si no se hubiese encontrado envuelto en la cuestión de la pobreza evangélica y en las consecuencias que su huída le acarreó, no hubiese tenido tantas quejas de Juan XXII, no habría encontrado tantos puntos vulnerables en la actuación de los Pontífices y en las prerrogativas de su autoridad. Ahora estaba ya envuelto por la tormenta, y no cejará hasta que se encuentre tristemente solo y en la imposibilidad de mantener su actitud. Entonces intentará una reconciliación con la Iglesia y con su Orden, que no sabemos con certeza si pudo llevar a término.

El Papa dió orden de captura contra los fugitivos. Con ello la causa de Ockham está claro que empeoró. Ahora con la fuga parecían confirmarse las que antes eran meras sospechas de herejía. Juan XXII, con todo, distingue abiertamente entre las causas que motivan su actitud con respecto a Cesena y Bonagracia por una parte, y a Ockham por otra:

---

[32] TRITEMIO: *De scriptoribus ecclesiasticis.*

"tamquam sibi male conscii, seque reddentes de fautoria haereticorum et aliis criminibus suspectos, occulte de Curia recesserunt".

"Cum Gulielmus Okam de ordine fratrum Minorum, qui *super crimine haeresis* in curia Romana delatus exstiterat, *pendente inquisitionis negotio* in eadem curia contra ipsum, tamquem sibi male conscius inde nuper occulte absque licentia nostra recesserit, *se de dicto crimine reddendo convictum*" [33].

Esto escribía el Papa dos días después de la fuga. La principal atención ciertamente se presta a Ockham, porque al marcharse estando pendiente su proceso, *super crimine haeresis*, su huída se interpreta como una confirmación de la sospecha: *se de dicto crimine reddendo convictum*. Los otros, en cambio, son acusados, ante todo, de *fautoria haereticorum* y *de aliis criminibus*. En ninguna parte aparece la queja del Papa por las opiniones de Ockham sobre la pobreza evangélica.

La excomunión del Papa contra los fugitivos no llegó hasta el 6 de junio al saberse en Avignon que Miguel de Cesena había sido reelegido general de la Orden Franciscana. En la Bula de Excomunión todavía no muestra el Papa haberse dado cuenta, como indica Boehner [34], de que Ockham formaba parte de los adversarios suyos en la cuestión de la pobreza, puesto que dice:

"Et quidam Anglicus vocatus Guilelmus Ockham ordinis praedicti, contra quem ratione multarum opinionum erronearum et haereticalium, quas ipse scripserat et dogmatizaverat, pendebat in eadem curia inquisitio auctoritate nostra diu iam incepta, et propter hoc erat, ne absque licentia de curia memorata discederet, arrestatus" [35].

Otra carta del mismo Papa de un año más tarde, 5 de abril de 1329, ya da a conocer la participación de Ockham en la polémica de la pobreza: Cesena y Bonagracia eran condenados por desobediencia y rebeldía; Ockham había sido perseguido por sus proposiciones *haereticas* pendientes de resolución judicial, pero también por haber escrito contra las Constituciones papales acerca de la pobreza [36].

A la excomunión contestaron los frailes rebeldes con la publicación de la *Appellatio* escrita en Avignon por Cesena, y que ahora fué fijada a la entrada de la catedral de Pisa, firmada también por Ockham y sus compañeros, y juntamente con otra declaración del Emperador en todo semejante.

---

[33] GIACON: *Ob. cit.*, p. 25; EHRLE, *ob. cit.*, p. 84.
[34] OCKHAM: *Tract. de Succ.*, p. 9.
[35] Cfr. ID.: *Ibid.*
[36] Cfr. AMANN: *Occam*, artículo en "Dictionaire de Théologie Catholique", col. 868.

Pasó un año solamente antes de que Ockham volviese a levantar su voz contra el Papa. Fué con ocasión de las disensiones político-religiosas de Juan XXII y Luis de Baviera. La política un tanto afrancesada del Papa, su carácter enérgico e inflexible, chocaron pronto con las maneras decididas de Luis de Baviera que, aunque religioso al parecer, antepuso muchas veces los intereses propios a los de la religión.

Una minoría disputó la elección del Emperador como Rey de Alemania; y aunque venció a sus enemigos después de una guerra de ocho años en la batalla de Mühldorf, sin embargo el Papa no admitió aún la legitimidad de su elección y manifestó que a él le tocaba decidirlo, y consecuentemente señalar al que debía ceñir la corona del Sacro Romano Imrio. Se habían encontrado dos caracteres no acostumbrados a ceder. Ni el Pontificado ni el Imperio iban a obtener ninguna gloria en la infortunada lucha: la insinceridad de Luis buscando pretextos de cualquier clase para desacreditar al Pontífice, excitó más y más la intromisión del Papa en asuntos seculares. Pero en la controversia estaba latente una cuestión de principio desde la publicación del *Defensor pacis*.

Al llegar a Munich con el Emperador, los frailes protestaron contra las medidas de Juan XXII, que había depuesto a Miguel de Cesena nombrando General a Geraldo Odón. Ockham escribe sus *Allegationes religiosorum virorum*. El Papa publica entonces su Constitución *Quia vir reprobus*, a la que contesta Ockham con su conocida obra *Opus nonaginta dierum*, llamada así porque la compuso en el espacio de noventa días.

Los frailes rebeldes fueron expulsados de la Orden Franciscana en el Capítulo General de Perusa, en 1331, y el nuevo General se mostró partidario de suavizar la pobreza, por lo que muchos se declararon disconformes con su proceder. Cesena y los suyos aprovecharon, sin duda, este ambiente para intentar sostenerse en su difícil situación. El depuesto General se niega a entregar el sello de la Orden, y Ockham escribe algo más tarde la ya citada carta al Capítulo General de Asís de 1334, intentando justificar su actuación desde su llegada a Avignon.

La actividad de Ockham contra el Papa Juan XXII y sus sucesores Benedicto XII y Clemente VI fué incansable. Sus puntos de ataque fueron proposiciones de orden teológico y político-eclesiástico: las declaraciones acerca de la pobreza evangélica y de la visión beatífica por una parte, y el poder temporal de los Papas por otra. Las primeras le servían para probar la ilegitimidad del Pontificado de sus enemigos; y sus ataques al poder de los Sumos Pontífices, fundados indudablemente en

su filosofía nominalista [37], sin perder de vista los aspectos teológicos y el *Defensor pacis*, halagaban a su protector, Luis de Baviera, a la vez que trataban de legitimar su actuación.

En efecto, Ockham quiso fundarse en la actitud del Papa Juan XXII para sostener que por lo mismo, *ipso facto*, había quedado depuesto. Porque habiendo sido definida la absoluta pobreza de Cristo por el Papa Nicolás III, y probándose además por el Evangelio, había que concluir que Juan XXII al definir que Cristo poseyó alguna propiedad, había destruído el dogma y la verdad católica... Y siendo un hereje no podía ser el verdadero Papa.

Es fácil ver a dónde puede llegar la ceguedad de la pasión. Nos parece de todo punto imposible que Ockham no supiese distinguir entre definiciones pontificias y simples manifestaciones del Papa. Y lo mismo podemos decir al tratar de la opinión de Juan XXII acerca de la visión beatífica de los justos que sólo admitía para después del Juicio Final. Su sentencia fué de mero doctor privado, como expresamente él mismo declaró, y por otra parte la rectificó cuando se le hizo ver la verdad de lo contrario [38]. Querer fundarse en argumentos tan débiles para llevar una campaña contra la legitimidad de unos Pontífices, y anular de este modo, sencillamente, toda actuación del Papa contra sus propias ideas y modo de proceder, demuestra una vez más que estos ataques procedían de un ánimo exaltado, resentido y violento, más que de verdaderas dificultades de orden realmente intrínseco o teórico.

Su actividad fué incansable e inaudita. Folleto tras folleto fueron apareciendo con pocas interrupciones sus alegatos contra los Papas contemporáneos hasta el año 1346. El mismo declara en su carta al Capítulo General de Asís:

"me he encarado como la más dura peña, contra los errores de este pseudo papa, de suerte que ni las muchas mentiras, calumnias y persecuciones, ni el gran número de los que creen en él, le favorecen y aun le defienden, son capaces de impedir que le ataque y eche en cara sus errores, mientras tenga mano, papel, pluma y tinta" [39].

Hemos de alabar aquí la sinceridad de Boehner que a pesar del innegable interés por defender a Ockham, no puede menos de reprocharle su falta de obediencia, su lenguaje irreverente, y el haber abandonado

---

[37] Cfr. BAUDRY: *Le Philosophe et le Politique dans Guillaume d'Ockham*. "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", 12 (1939), 209-230.

[38] DENIFLE-CHATELAIN: *Chartularium universitatis parisiensis*, v. 2, n. 987.

[39] Traducido por BAUDRY, *La lettre...*, p. 213.

el verdadero espíritu franciscano en el cual la pobreza es esencialmente una misma cosa con la alegría y la humildad [40].

Sin embargo, y aunque es verdad que estamos en tiempos medievales, creemos que Ockham fué de los que más se extralimitaron en sus actitudes y principalmente en su lenguaje—lo veremos más claramente al hablar de su carácter—y por lo mismo nos parece excesivamente benigna la afirmación de Boehner:

"Ockham's place amongst the curialist and laicist parties in the struggle between the Pope and the Emperor takes a moderate and traditional position" [41].

Su solo *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* bastaría para demostrar que Ockham va mucho más allá de la posición tradicional...

En 1346 empieza a hundirse todo el escenario en que Ockham había vivido durante casi veinte años. Los Príncipes alemanes, cansados de la lucha entre el Papa y el Emperador, intentan ponerle fin nombrando otro Rey, Carlos de Luxemburgo. Todavía Ockham defiende con su espada, la palabra, a su protector, aunque en vano. Por lo demás, el Emperador moría el 11 de octubre de 1347. La situación de Ockham se hacía difícil por momentos.

Ya en 1330 el antipapa había reconocido su propia culpa y había obtenido de Juan XXII el perdón. En 1340 moría Bonagracia de Bérgamo. En 1342 fallecía también Miguel de Cesena, dejando a Ockham como Vicario General de los disidentes. No mucho después, Francisco de Ascoli se sometía al Papa y era recibido de nuevo en la Orden. Ahora desaparecía igualmente Luis de Baviera.

En 1348 Ockham envía inesperadamente el sello de la Orden, que retenía como Vivario, al Capítulo General de Verona que acababa de elegir nuevo General a Guillermo Farinerio. Y con este hecho nos encontramos ante otro de los acontecimientos de la vida de Ockham envuelto en la mayor oscuridad. ¿Qué le movió a este acto? ¿El peso de las circunstancias que le imposibilitó sostener por más tiempo su actitud rebelde al encontrarse completamente solo? ¿O prescindiendo de esto, hemos de creer con Hofer que su misma conciencia le empujó a buscar una reconciliación con su Orden y con la Iglesia antes de que le llegase la muerte? Con los datos que poseemos es imposible dilucidarlo.

---

[40] OCKHAM: *Tract. de Succ.*, p. 13.

[41] BOEHNER: *Ockham's philosophy in the light of recent research*. En "Proceedings of the tenth International Congress of Philosophy". Amsterdam, 1949, v. 2, páginas 1113-1116.

Por una parte es cierto que el Capítulo General interpretó la devolución del sello como un acto de sumisión y un deseo de reconciliarse, pero no es menos cierto que se hace muy difícil pensar en una humilde rendición después de veinte años de lucha tenaz. Para Ockham el bajar la cabeza en aquellas circunstancias era algo más que un acto de humildad al someterse a la autoridad del General electo: era un reconocimiento de sus errores científicos en política y una retractación de los mismos. Todo es posible. No lo negamos. Pero hemos de confesar que no podemos imaginarnos a Ockham reconociendo sus equivocaciones de principios e implorando perdón. Su carácter nos lo hace difícil, si bien es verdad que la Edad Media tiene muchos ejemplos de los que guardando, o creyendo guardar, una fidelidad inquebrantable a la ortodoxia de los principios católicos, condenaban, por otra parte, la conducta de los Papas.

Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que el Capítulo General de Verona pidió al Papa Clemente VI la absolución para Ockham y los disidentes de Munich. El Pontífice la concedía a 8 de junio de 1349, a condición de que Ockham firmase una fórmula de retractación que nos es conocida. En ella se habla solamente de errores políticos referentes al poder del Papa y de los Emperadores. Ni una palabra de las *herejías* que habían promovido el proceso de Avignon.

¿Llegó a firmar Ockham la fórmula de retractación y reconciliación? No lo sabemos. Lo único cierto es que a partir de este fecha de 1349 no vuelve a aparecer su nombre. Eso ha hecho suponer que murió aquel mismo año o a lo sumo el siguiente de 1350. La peste negra que por aquellas fechas asoló una gran parte de Europa ha hecho pensar que Ockham pudo haber sido una de sus víctimas. Pero ni siquiera tenemos la certeza de que muriese en Munich, aunque a decir verdad todos los autores lo dan por supuesto. Pero si realmente Ockham se sometió a la Iglesia, y fué de nuevo admitido en la Orden Franciscana, ¿por qué no podemos pensar también que muriese en otra nación, pues que el mismo hecho de la reconciliación y el cambio de circunstancias políticas le habían de permitir abandonar la forzosa reclusión de Munich?

La vida de Ockham, cuyas principales líneas acabamos de describir, quedaría incompleta, si no estudiásemos sus rasgos caracteriológicos. Esto haremos en el próximo número.

RAMON M. TORELLO, S. I.

Orihuela (Alicante).

CRISIS FILOSOFICA EN LAS CIENCIAS FISICO-NATURALES

A propósito de la necesidad universal de financiar la ciencia pura o especulativa, en oposición a la técnica práctica, subrayaba hace poco el presidente del Instituto Tecnológico de California la diferencia que media entre la ciencia y sus aplicaciones; éstas, en sus múltiples aspectos tecnológicos, son el edificio visible, que por lo mismo llama la atención pública, sobre todo en los últimos diez años, en que se ha levantado a alturas y proporciones insospechadas; mientras que aquella, formada por los conocimientos que ha logrado atesorar el hombre hasta el momento presente, viene a ser el cimiento sólido, aunque invisible, que lo sostiene y sin el cual no podría subsistir (5). Por tanto, califica acertadamente de improcedente el exclusivismo y trato preferente dado a la técnica, con detrimento de lo que es en ella fundamental e indispensable, como fuente y origen de toda ella.

Por muy justificada que esté semejante voz de alerta contra un peligro real, no es menos verdadero otro aspecto de la cuestión, al que podríamos aplicar las mismas razones: al materialismo técnico, que avanza arrolladoramente en nuestros días, con detrimento de los verdaderos valores espirituales y humanos. Porque insistiendo en la misma metáfora del edificio y su fundamento, puede afirmarse de esa misma ciencia pura que su firmeza y validez radica de un modo o de otro en la Filosofía racional, cuyos procedimientos lógicos dan vigor a toda argumentación y cuyos principios metafísicos son el punto de partida de cualquier investigación donde se busque el *por qué* de los hechos observados en la naturaleza o realizados en el laboratorio. Al técnico se le puede permitir en muchos casos olvidarse de esos principios y ocuparse sólo de las últimas consecuencias; pero al investigador, al que busca la explicación razonable de esos hechos, es más difícil perdonarle.

Claro está que en el fondo de esta crisis hay una cuestión personal,

de prejuicio; una lucha enconada entre la Física y la Metafísica, o si se quiere concretar más aún, entre el científico materialista o descreído, que ilógicamente rechaza a *priori* lo que no concuerda con sus ideas preconcebidas, y el filósofo cristiano, que aunque no se valga de los dogmas como premisas iniciales, los tiene en cuenta como normas negativas, a las que no es posible contradigan los hechos comprobados ni las tesis inductivas debidamente probadas. Es por demás significativo el caso del profesor de la Unversidad de Edimburgo, sir Edmund Whittaker, autor de "Space and Spirit", que hasta tal punto se dejó llevar por la lógica de sus propios argumentos, que acabó por abrazar el catolicismo (13).

En los escritos de los hombres de ciencia de hoy se hallan no pocas veces impropiedades filosóficas de lenguaje o confusión de los términos empleados; defectos de lógica en los razonamientos con manifiestos vicios de argumentación que los invalidan, o bien falsos criterios en la valoración de las afirmaciones, sean estas tesis definitivas o meras hipótesis o teorías. Tales defectos de lógica pueden atribuirse en general a que en los planes de estudios superiores se descuidan notoriamente algunas cuestiones importantes de la crítica, porque en otras la solidez de los estudios matemáticos suplen esta falta; pero respecto de la Metafísica, la razón es otra y bien manifiesta: la actitud que se adopta frente a ella la expresa en términos duros James Clerk Maxwell con las palabras "la caverna del metafísico, aborrecida de todo hombre de ciencia" (4) y Max Born con esta definición: "sistematización metafísica significa formalismo y petrificación (1)".

En la obra de Born, de donde procede la última cita "Natural Philosophy of Cause and Chance", podemos hallar fácilmente la confirmación de lo que acabamos de decir. Su intención en ella es ayudar y orientar a los filósofos modernos, ofreciéndoles ideas *claras* (el subrayado en esta reseña es nuestro) acerca de los conceptos de causalidad e indeterminación, que según él son usados con más *precisión* en la Física teórica que en la Metafísica, ya que ésta se contenta con la experiencia elemental y aun infantil, para deducir y establecer la noción de causa, como también las de necesidad, contingencia, ser, substancia, infinito, etcétera, dándoles un valor riguroso y eterno, independiente de las tentativas y aproximaciones del empirismo científico. Born rechaza tales *errores de método* porque la mayoría de los sistemas filosóficos especulativos que los siguen, tales como el tomista, kantiano, hegeliano, al ser aplicados a la Filosofía natural, han conducido a conclusiones falsas (del tomismo dice que negó la rotación de la Tierra, la dinámica de Newton y la teoría atómica).

Contra el concepto de causa, que define con Hume "un suceso que produce otro, llamado efecto, en un tiempo posterior", arguye con el ejemplo de un binario estelar, cada uno de cuyos elementos puede con verdad decirse que es causa y también efecto del movimiento del par, y de ahí deduce la falsedad de una definición, que carece de sentido en este caso. No parece necesario explicar aquí la solución de una dificultad tan elemental de causalidad mutua bajo diferente respecto, ni insistir en lo ilógico de la consecuencia que saca el autor. En virtud de lo demostrado (?) y como fruto de la comparación entre la Física antigua y la moderna, califica al principio de causalidad, enunciado así: "todo lo que sucede tiene causa", de "tentativa primitiva y desatinada (blundering) de formular la creencia de que la naturaleza es inteligible"; y reteniendo el uso de la palabra "causalidad", le da un sentido nuevo, el de "dependencia de una situación física respecto de otra, anterior o posterior en el tiempo; dependencia que sólo la experiencia puede determinar, lo que en manera alguna puede hacerse en virtud de principios metafísicos: más aún: de hecho tales dependencias han resultado ser algo completamente diverso de lo que se había imaginado antes de 1900". Dos años más tarde insistió Born en estas conclusiones, que compendian, según él, el último medio siglo de progreso físico, al escribir que "los conceptos fundamentales o metafísicos acerca del espacio y tiempo, materia y movimiento, causa y efecto, que la Física ha heredado de una era anterior, no han resistido el embate de las nuevas experiencias y han debido ser reemplazados por ideas diferentes y aun opuestas (2)".

Por supuesto, una de las impugnaciones más enérgicas en la obra que comentamos, se dirige contra la existencia de leyes dinámicas en la naturaleza, atacando la previsión de lo futuro en virtud del pasado, mediante los ya conocidos argumentos de la indeterminación esencial (no meramente subjetiva, por el desconocimiento de las condiciones iniciales y de los factores que entran en juego) en el microcosmo, aunque reconoce que en el macrocosmo las leyes estadísticas se convierten *prácticamente* en dinámicas; naturalmente no resuelve ni menciona siquiera el argumento contrario de que tal ley *prácticamente* dinámica no se daría jamás en el macrocosmo si no tuviese su raíz en el modo de proceder de los elementos microcósmicos; es decir, que el comportamiento global es en lo cuantitativo una resultante del de cada partícula, y en calidad el modo de obrar de ésta es tan constante y sujeto a leyes en lo grande como en lo pequeño. Recuérdese además a este propósito la acostumbrada petición de principio en que suele incurrirse al calificar de mera probabilidad (muy grande, pero probabilidad al fin), lo que en rigor hay

que llamar por su nombre de certeza, cuando para negar toda ley dinámica se presupone que *todos* los casos son igualmente posibles, y luego se rechaza la ley propiamente dinámica por ser *siempre* posible el caso adverso a ella; como decía con razón Poincaré, protestando contra esta perversión de los términos, "lo *improbable* debe necesariamente realizarse, por lo menos rarísima vez; si no, no será improbable, sino *imposible*".

Por último rechaza Born aun el principio de razón suficiente, que define así: "nada tiene lugar si no hay razón suficiente para que ocurra eso más bien que lo opuesto"; para lo cual se contenta con enumerar las siguientes excepciones: "la teoría de la expansión del universo nos ha hecho familiar el hecho de la creación continua de nuevos elementos en el espacio, y la doctrina teológica de la gracia divina y la doctrina filosófica del libre albedrío implican asimismo la introducción de elementos nuevos a través del hombre; todos los cuales son hechos *desprovistos de antecedente*". No sabemos qué entenderá por actos libres y creación, cuando echa de menos en ambos la razón suficiente de que existan.

Limitemonos a recordar que Max Born (premio Nóbel de Física 1954), profesor de Filosofía natural en la Universidad de Edimburgo, ha participado activamente en la revolución de la Física durante estos últimos cincuenta años y es uno de los arquitectos principales de la Mecánica cuántica; la obra que acabamos de exponer esquemáticamente es el texto de las conferencias que dió en Oxford durante la primavera de 1948, y significa, a juicio de sir Edmond Whittaker, profesor en la misma Universidad, "un avance substancial en el desarrollo de la *sana* filosofía" (20). No creemos cometer injusticia si rehusamos subscribir semejante parecer; porque además, cuando se razona al modo que hemos visto lo hace Born, se corre el riesgo de comprometer aun el crédito debido a otras proposiciones y argumentos (muchos, desde luego), que se exponen en el resto del libro.

* * *

Es bastante frecuente en muchos físicos modernos el rehuir o soslayar aquellas cuestiones que se adentran un poco más allá del campo experimental, en busca de un *por qué* más íntimo y radical, como sucede, por ejemplo, al investigar la constitución de la materia o al discutir las teorías cosmogónicas; lo primero es disculpable, cuando no se trata sino de determinar ciertos caracteres de los últimos constitutivos materiales; pero si se hace la pregunta final, debe contestarse. Así lo hace, hasta cierto punto, el famoso físico Erwin Schrödinger en un artículo titulado

"¿Qué es la materia?", texto de una conferencia pronunciada en Ginebra con motivo de las Reuniones internacionales celebradas allí en 1952: al exponer sus conocidos puntos de vista sobre los conceptos de onda y partícula, opuestos, según él, en cuanto que la onda tiene estructura que la caracteriza, y la partícula carece de individuación, se pregunta finalmente *qué son* las partículas, y responde: "Se puede pensar en ellas como entidades pasajeras o temporales dentro del campo de las ondas; pero su forma o modo de obrar está tan claramente definido por la ley de la onda, que muchos procesos suceden *como si* las partículas tuvieran ser substancial permanente" (14). Igualmente, cuando se plantea el problema del origen del universo, no es científico inhibirse ante la última pregunta; también en esto tenemos el ejemplo laudable del astrónomo real del Observatorio de Greenwich, sir Harold Spender Jones, que expone sin temor y resueltamente el dilema inevitable: o creación inicial o creación continua, ambas en sentido propio y riguroso: de la nada; porque "si es difícil concebir un principio o un fin del universo, no lo es menos concebirlo eterno" (15).

A pesar de lo dicho, los más rehusan abordar este aspecto del problema cosmogónico y se limitan a postular elementos y energías iniciales como base de una ulterior evolución cósmica (11) (16) (19); y aunque podemos decir que se ha perdido entre los astrónomos el miedo antiguo a mencionar la palabra "creación", la entienden todavía en un sentido amplio, y hablan del *nacimiento* de los astros (en cuanto son ya algo diferentes del polvo cósmico de que se formaron) o de su *muerte* (cuando se desintegran y pierden el ser y actividad de tales) (7). Como ha escrito a este propósito el director del Observatorio del Ebro, R. P. Antonio Romañá, S. I., "en los últimos años, para evitar las implicaciones que sugiere la palabra *creación*, en vez de ella han comenzado a hablar de *origen;* pero el remedio es ilusorio: no es conflicto verbal, sino real; y los mismos adversarios lo saben. Por eso el astrónomo ruso Fessenkov, en la Asamblea de Roma de 1951, de la Unión Astronómica Internacional, protestaba de la manera más categórica contra las afirmaciones relativas a la imposibilidad de resolver en el nivel actual de nuestros conocimientos el problema cosmogónico, que según él puede y debe ser resuelto mediante la generalización de los hechos aportados por la Astronomía y otras ciencias afines, analizándolos en su conexión recíproca sobre la base del materialismo dialéctico" (13).

Porque, en efecto, la dificultad no es meramente filosófica: los resultados de la observación y la interpretación más racional del corrimiento hacia el rojo de las rayas espectrales de las nebulosas, parecen imponer

la admisión de una expansión real, que enfrenta a los astrónomos con consecuencias ineludibles; por otra parte, una serie de hechos independientes entre sí, confluyen también hacia una conclusión común: la de que la *vida* del universo en sus diversos elementos está regida cronológicamente por lo que se ha llamado la *escala corta* de los tiempos, con un punto de partida, el famoso T_o, distante del momento actual muy pocos miles de millones de años, y en el que forzosamente comenzaron muchos estados nuevos de cosas (7), justificando así la actitud resuelta de Spencer Jones; más aún: ciertas teorías astronómicas exigen una densidad media constante en la materia cósmica total, y como a esto contradice la expansión, se sigue lógicamente una creación continua que mantenga constante dicha densidad; según Spencer, la adición de materia se verifica a razón de un átomo de hidrógeno por segundo por yarda cúbica (0,764 m^s), equivalente a 50.000 soles como el nuestro en igual tiempo en todo el universo (15); parecida es la posición de Struve (16), Hoyle, Littleton, Bondi, Gold, Kapp, etc., aunque no todos parecen entender la creación en el sentido de *comenzar a ser* los nuevos elementos, sino sólo en el de *hacerse presentes* (Jordan). Por lo que hace al problema contrario, relativo a la suerte que corren los elementos cósmicos cuando llegan a la última fase de su evolución, unos, como Spencer y Hoyle, se limitan a afirmar la *desaparición* de las nebulosas que salen de nuestro horizonte visible antes de completar su ciclo evolutivo, y otros, como Kapp, llegan a admitir una verdadera aniquilación; por su parte Milne (12), Lemaître y Eddington se inclinan a un principio de las cosas en el momento T_o, cuando, en frase de algún astrónomo, si el universo no fué *creado*, tuvo por lo menos que haber sido *reorganizado* (7). Al llegar aquí Eddington, en su obra "The Expanding Universe", dice textualmente: "El principio parece presentar dificultades insuperables, a menos que nos decidamos a mirarlo como francamente sobrenatural. Quizá sea mejor detenernos aquí. Pero ya he señalado en otra parte el peligro que hay en restringir la investigación científica a un dominio limitado. En vez de hacer frente decorosamente a las dificultades del problema, se corre el riesgo de pensar que se han resuelto, cuando no se ha hecho otra cosa que barrerlas hasta la frontera del dominio. Si barriéndolas se van echando más y más atrás, su montón se elevará hasta formar una barrera infranqueable. Quizá es esta barrera lo que llamamos el *principio*" (13).

Vengamos ahora a los errores o desviaciones lógicas que nacidos de una falsa apreciación del valor crítico de las afirmaciones, tienen también su raíz en los prejuicios doctrinales, como lo prueba el hecho de que esos mismos autores, en terreno neutral, suelen valorarlas con ecuanimidad;

todos reconocen, en efecto, que una hipótesis no es más que una tentativa para dar explicación razonable a los fenómenos; que una teoría, de rango superior a la simple hipótesis, es una concepción sintética que recoge esos fenómenos dispersos y procura articularlos en un cuerpo coherente de doctrina; que una y otra pierden toda su fuerza ante el impacto de *un solo* hecho real que las contradiga, al paso que *muchos* hechos favorables, en que se verifica la frase del gran Newton "todo pasa *como si*...", permiten, sí, calificarlas de hipótesis o teorías *buenas*; pero que mientras no excluyan otras diferentes, igualmente buenas o mejores, no pueden ascender al nivel superior de *tesis probadas*. Con este criterio recto se suelen enjuiciar los resultados provisionales de la investigación experimental... menos cuando interviene el prejuicio o animosidad contra la doctrina opuesta. Conocidos son los ejemplos de ello en el campo evolucionista de extrema izquierda: cualquier teoría contra la que militasen dificultades tan graves como las que se oponen, no ya a la del origen integral del hombre a partir del animal, o a la del origen de la vida a partir de la materia mineral, sino aun a la del origen de *todas* las especies estrictamente tales a partir de las más elementales, hubiera sido ya abandonada o se le concedería escaso valor. Y sin embargo, ante el fantasma de la intervención extramundana, se admite como principio demostrado lo que es sólo una teoría harto deficiente en ciertos aspectos o manifiestamente absurda en otros, y como hechos comprobados los que no pasan de ser indicios incompletos y poco coherentes.

Al tratarse en Astronomía la cuestión, hoy más en boga que antaño, de los fundamentos científicos de la habitabilidad planetaria extraterrestre, se llega inevitablemente al tránsito lógico del planeta *habitable* al planeta *habitado;* se discute la adaptabilidad de los seres vivos a un medio ambiente diverso del que nos rodea en la Tierra, los límites probables de tal adaptación, etc., para concluir, no sin razón, que allí donde *pueda darse* la vida, *se dará* probablemente; pero al inquirir el porqué de esta ilación, lo frecuente es hallar tan sólo la consabida alusión al "proceso *familiar* de evolución; plantas, animales, entendimientos" (11). Podrían fácilmente multiplicarse los ejemplos.

Ni faltan en trabajos científicos, debidos a firmas autorizadas, deslices metódicos en el uso y valor que se da a los resultados de la inducción, a pesar de ser éste un terreno tan propio de la investigación experimental; de suerte que se olvida fácilmente la prudente norma del Estagirita, válida y rigurosamente científica hoy como ayer, que exige una cantidad *suficiente* de hechos singulares, con la debida variedad de condiciones accidentales, para generalizar legítimamente. Valga de ejemplo el razo-

namiento de Fred Hoyle al calcular el número probable de planetas habitables (y habitados, añade, según los biólogos): conforme a su teoría cosmogónica, a base de explosiones de supernovas, que suministran así en un binario estelar la materia para que se forme un sistema solar en torno de la estrella superviviente, cita los tres casos de explosiones semejantes de que hay noticia en nuestra galaxia o Vía Láctea (las de 1054, 1572 y 1604) y generaliza esa frecuencia media de tres supernovas cada nueve siglos a todas las galaxias probables; concede luego un pequeño margen de incertidumbre, admitiendo sólo una décima parte de casos favorables a la formación, por este medio, de sistemas planetarios, y por último concluye, que habiendo en el nuestro un planeta habitado entre diez, ocurrirá lo mismo en los restantes, siendo por tanto el número total probable de diez billones de planetas "donde podríamos vivir sin grave incomodidad" (10). La primera inducción ya se ve claramente cuán aventurada es; pero lo es muchísimo más la segunda. Por razones tratadas más extensamente en otro lugar (8) se puede demostrar en el terreno de la probabilidad matemática que la multitud de circunstancias variables que concurren en la Tierra, capaces de hacer a otro astro apto para mantener una vida, por lo menos *semejante* a la que nos rodea, es tan difícil que coincidan, que no sólo reducen la enorme cifra de Hoyle a proporciones pequeñísimas, sino que puede afirmarse sin mucha exageración que nuestro planeta es habitable *contra toda probabilidad;* y por tanto, que si lo es, se debe sencillamente a que fué hecho "para ser habitado" (*).

Hasta ahora se han citado textos de primera mano; pero no estará de más añadir unas palabras sobre los autores de segunda fila, que citan a su vez opiniones ajenas con fines de vulgarización o información. Aquí es mucho más frecuente hallar inexactitudes, no ya en el terreno filosófico, sino aun en el puramente científico, que exigen en el lector sensato cierta cautela en admitir y creer lo que lee. La cifra antes citada de Hoyle la hemos visto reproducida, por lo que tiene de sensacional, en no pocas revistas de vulgarización, sin que en ninguna se discuta o dude de su valor: se da simplemente el nombre del autor (9) o se afirma en general que tal es el parecer *de los astrónomos modernos.*

En su obra "Cycles et Rythmes" propone el profesor R. Tocquet, aunque con salvedades, una teoría de evolución cíclica en el universo, especie de palingenesia, con sucesivas destrucciones y restituciones de la materia cósmica (17); y cita en apoyo de su punto de vista al príncipe Louis de Broglie, de quien son estas palabras: "Podemos suponer que en el

(*) Is., XLV, 18.

principio la luz, sola en el mundo, ha engendrado poco a poco, por condensación progresiva, el universo material; y quizá un día, al fin de los tiempos, el universo se disolverá nuevamente en luz (3). Pero si al curioso lector se le ocurre confrontar la cita, hallará que se ha omitido esta frase inicial de Broglie: "Dejando libre curso a nuestra imaginación, podemos...", atenuación que cambia por completo el valor de lo afirmado, y que estaba muy en su lugar en el párrafo final de la conferencia de que forma parte, en un tono muy diverso del que suele tener una discusión rigurosa. También se omite en la cita el siguiente inciso: "... podemos suponer que en el principio, *después del divino FIAT LUX*, la luz...". Sin grave riesgo de juicio temerario, se siente uno inclinado a sospechar que semejante cita truncada obedece a algo más que un olvido o una errata de imprenta.

El mismo autor, en apoyo de su tesis, afirma que "el proceso de destrucción de la materia, o más bien de la transformación de la materia en energía, es un hecho indubitable". No estará de más recordar que lo indubitable, dentro de ciertos límites, es la transformación de la *masa*, no de la *materia*, en energía; la materia misma o substrátum substancial de las propiedades de los cuerpos, no es objeto de experimentación ni trata de ella directamente la Física, que sólo puede observar y medir sus manifestaciones energéticas [7].

Un último ejemplo merece ser mencionado por su actualidad: el profesor Reginald O. Kapp, en la revista "Discovery" a fines de 1953, y John H. Troll, técnico especializado en la materia de que se trata (18), han protestado contra la confusión de ideas que evoca entre el público el uso indebido de los términos "máquinas de pensar", "cerebros" y "memorias" electrónicas, aplicados a las modernas calculadoras electromecánicas, cuya superioridad respecto del trabajo mental humano, en cuanto al tiempo empleado, la eficacia y ausencia de errores y fatiga, es de todos conocida (6). Dichos autores han expuesto con claridad y sensatez los límites infranqueables que separan ambos niveles, el humano y el electrónico; por muy perfeccionados que sean los artificios de este último género y por maravillosa que sea la complicación y rapidez de sus operaciones (catalogación, ordenación, selección y combinación de múltiples elementos), está y estará siempre por encima de ellas la facultad abstractiva y sintética del entendimiento espiritual, no siendo la diferencia una mera cuestión de grados, sino una separación esencial e infranqueable, ya que lo que Troll llama "pensamiento creador, es un proceso que ha de permanecer para siempre en el dominio del espíritu humano" (18). Lo contra-

rio es propaganda barata a favor del materialismo técnico, que tantas veces ha suscitado merecidas censuras.

La enemistad y desavenencia de no pocos cultivadores de las ciencias físico-naturales respecto de los principios de la sana Filosofía, además de los inconvenientes apuntados, está dando lugar en nuestros días a un progresivo alejamiento y una creciente incomprensión, a veces mutua, entre los campos opuestos, de donde ningún bien puede esperarse para ninguno de los dos. La deseada concordia, ¿llegará en plazo breve? Es posible, y alguna esperanza da de ello la evolución favorable en este sentido a que antes se ha aludido al tratar del cambio de actitud ya iniciado en la Astrofísica, o sea la ciencia física que por su naturaleza misma es presupuesto y base de todas las restantes: llevada por la fuerza de sus propios razonamientos, después de haber renegado de toda concepción metafísica, se ha encontrado en un punto muerto (acerca del origen del universo), del que sus más eximios cultivadores reconocen que sólo algo exterior a la Física, la Metafísica, la puede sacar (13).

ANTONIO DUE ROJO, S. J.
Director del Observatorio de Cartuja (Granada).

BIBLIOGRAFIA

(1) BORN, MAX: *Natural Philosophy of Cause and Chance*. Oxford Univ. Press. (1949).
(2) BORN, MAX: *Physics*. Scient. Amer. v. 183, n. 3, p. 28.
(3) BROGLIE, LOUIS DE: *Physique et Microphysique*, cap. 3.
(4) BRONOWSKY, J.: *Scient.* Amer. v. 187, n. 5 p. 52.
(5) DU BRIDGE, L. A.: *What is science?*; Engineering and Science, Cal Inst. Tech. Nov. 1952.
(6) DUE, A., S. I.: "A propósito de los *cerebros* electrónicos", *Euclides*, XIV, n. 156, pp. 72-73.
(7) DUE, A., S. I.: *La cosmogonía moderna y la enciclica Humani Generis*. Discurso de inauguración del curso 1951-1952; Publicaciones de la Facultad teológica de la Compañía de Jesús. Granada.
(8) DUE, A., S. I.: "Notas sobre habitabilidad planetaria", *Urania* (En prensa).
(9) FISHBEIN, JUSTIN: Chicago Sun Times.
(10) HOYLE, FRED: *Where the planets came from?*. The Listener (BBC) (9-II-50 y 2-III-50).
(11) LIEBER, RRITZ: *Creation lasted one hour*. Sc. Dig., Jul. 1952, p. 42.
(12) MILNE, E. A.: *Modern Cosmology and the Christian idea of God*. Oxford Univ. Press. 1952.
(13) ROMAÑÁ, A. S. I.: *La vuelta en Astrofísica a la idea de creación*. Tirada aparte de "Esto Vir".
(14) SCHRÖDINGER, E.: *What is Matter?* Scient. Amer. v. 189, n. 3, p. 52.
(15) SPENCER JONES, S. H.: *Worlds without End*. The Listener (BBC) (17-VII-52).
(16) STRUVE, OTTO: *Surprising facts about stars*. The Ohio State Univ. News. Jun. 1951.
(17) TOCQUET, R.: *Cycles et Rithmes* (1951).
(18) TROLL, JOHN H.: *How smart are thinking machines?* Atlantic Monthly, Jul. 1954.
(19) WHIPPLE, FRED: *Concentration of the interstellar medium*. Harvard Reprint n. 283.
(20) WHITTAKER, S. E.: Scient. Amer. v. 182, n. 1. p. 56.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA DOCTRINA DE PIO XII SOBRE LA TOLERANCIA

"Hoy en día—escribe Maritain en una obra muy reciente—, existe un conflicto de opiniones acerca del tema [de las relaciones de la Iglesia con el Estado] entre hombres que pertenecen a la misma fe" [1]. Estas palabras, publicadas a fines de 1953, constituyen el mejor índice de la oportunidad del Discurso de Pío XII al quinto Congreso Nacional Italiano de la Unión de Juristas Católicos, pronunciado el 6 de diciembre de 1953. Efectivamente, el conflicto de opiniones señalado por Maritain se refiere, en primer lugar, al problema de la llamada "tolerancia civil" de errores religioso-morales (de su profesión y propaganda) dentro de la sociedad civil y por parte de las autoridades del Estado. Es decir, al problema directamente abordado allí por Pío XII.

Aunque el citado discurso ha sido ya reproducido y comentado repetidas veces, creemos que todavía es oportuno insistir en un análisis que quiere mantenerse en un plano de rigurosa objetividad científica (dentro del orden de una reflexión filosófico-política y teológico-política) y que resulta punto de partida necesario para ulteriores estudios.

En el radiomensaje dirigido por Pío XII al mundo entero el 24 de diciembre de 1942, señalaba el Papa como uno de los pasos fundamentales para la reconstrucción de una auténtica paz el sostenimiento del "respeto y la actuación práctica de los siguientes derechos fundamentales de la persona: el derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto de Dios, privado y público, incluída la acción caritativa religiosa (*il diritto al culto di Dio privato e pubblico, compresa l'azione caritativa religiosa*)", etc. [2] Estando dirigido este radiomensaje a la totalidad de la familia humana ("*la Chiesa non può rinunziare a proclamare devanti ai suoi figli e devanti all'universo intero le inconcusse fondamentali norme*" [3]), podía pensarse que

---

[1] JACQUES MARITAIN, *L'Homme et l'Etat*, trad. de la versión orig. angl. par ROBERT et FRANCE DAVRIL, Paris, 1953, pág. 137.

[2] Acta Apostolicae Sedis [AAS], 35 (1943), 19.

[3] Loc. cit., p. 10.

el Papa se refería no sólo al culto de Dios objetiva y adecuadamente verdadero, sino a cualquier culto sinceramente profesado, por lo menos, dentro de ciertos límites de elemental honestidad natural. Si el sentido del radiomensaje fuera ese, habría aquí una declaración de que la tolerancia civil del ejercicio *público* de los cultos no católicos constituye, en todo caso, una exigencia fundamental de la Moral y del Derecho.

Sin embargo, un examen del radiomensaje, con arreglo a una hermenéutica técnicamente teológica, excluía la posibilidad de aquella interpretación. Efectivamente, proclamar que el ejercicio privado y *público* de cultos objetivamente erróneos constituye también (*lo mismo* que el ejercicio privado y público del culto de Dios objetiva y adecuadamente verdadero) uno de los derechos fundamentales de la persona humana, equivaldría a ponerse en abierta contradicción con la doctrina de León XIII. Pero esto, a falta de una expresa declaración, resulta inadmisible. En segundo lugar, en el contexto del mismo radiomensaje a que nos estamos refiriendo, se decían estas palabras: "Origen y fin esencial de la vida social ha de ser la conservación, el desarrollo y el perfeccionamiento de la persona humana, ayudándola a actuar rectamente las normas y los valores de la religión y de la cultura, señalados por el Creador a cada hombre y a toda la humanidad, ya en su conjunto, ya en sus naturales ramificaciones" [4]. Cuando se habla, pues, más adelante del "derecho al culto de Dios, privado y público, comprendida la acción caritativa religiosa", como de un *derecho fundamental de la persona*, el Papa se refiere, sin duda, *directamente* al culto señalado por el Creador a la humanidad, es decir, al culto objetiva y adecuadamente verdadero. En fin, un texto del discurso de Pío XII para conmemorar el quincuagésimo aniversario de la Encíclica "Rerum Novarum", notoriamente paralelo al que estamos examinando, está redactado en estos términos: "Y esto sucederá si las normas dadas por él [el Estado] no destruyen ni hacen irrealizable el ejercicio de otros derechos o deberes igualmente personales: cuales son el derecho al verdadero culto de Dios", etc. [5]. Por consiguiente, cuando al año siguiente el mismo Pontífice proclama el derecho al culto de Dios privado y público como uno de los derechos fundamentales de la persona, su mente se refiere directamente sólo "al verdadero culto de Dios".

Pero ¿significa esto que Pío XII no concediese al que de buena fe profesa un culto objetivamente erróneo derecho alguno a no ser molestado en el ejercicio de su culto, en el que bien puede ocurrir que haya elementos de verdad y de bien, aunque falte la adecuada verdad y rectitud objetiva? De ninguna manera. Pero hay que reconocer que este espinoso problema de un eventual derecho de la persona a no ser constreñida o impedida en su acción religiosa (objetivamente equivocada y carente de adecuada rectitud) *y de los límites de tal derecho*, quedaba soslayado en el radiomensaje de 1942.

De aquí la novedad y la importancia sencillamente excepcionales del Discurso de 6 de diciembre de 1953, que nos proponemos analizar.

* * *

[4] Loc. cit., p. 12.
[5] AAS, 33 (1941), 234 (cfr. 202 y 223).

Para apreciar el sentido del Discurso y su significación dentro de la sucesión histórica de los actos de magisterio de los últimos Romanos Pontífices, es particularmente interesante una comparación entre las enseñanzas de este discurso y las (notoriamente paralelas) de León XIII en su Encíclica "Libertas". Se trata, en concreto, de examinar las enseñanzas de ambos documentos acerca de la tolerancia del error, particularmente en materia religiosa y moral.

El punto de vista del contexto en que se introduce la doctrina sobre la tolerancia es distinto en ambos documentos.

En la Encíclica de León XIII se trata de rechazar la falsa concepción de un derecho ilimitado al ejercicio de la libertad humana por parte del hombre, singularmente en materia religioso-moral. El Papa rechaza enérgicamente, entendidas en este sentido, las llamadas libertades liberales: libertad de cultos, libertad de palabra, libertad de enseñanza (*libertas docendi*, la que ha sido llamada "libertad de cátedra"). La libertad de cultos, considerada en los Estados, pretendería que "conviene que ningún [culto] sea preferido a otro, sino que todos sean considerados con igual derecho, sin tener en cuenta al pueblo, caso de profesar éste el catolicismo" [6]. Frente a semejante posición proclama el Papa este principio: "Prohibe la justicia, prohibe la razón, que el Estado sea ateo, o bien que mantenga idéntica actitud frente a las varias religiones, como se dice, cosa que vendría a reducirse a un ateísmo, y que otorgue indiscriminadamente los mismos derechos a cada una" [7]. León XIII rechaza el concepto de libertad de conciencia, entendido en el sentido de que "le sea lícito a cada uno según su arbitrio dar culto a Dios o no darlo"; admite la libertad de conciencia como libertad de seguir el hombre dentro del Estado los mandatos de Dios por conciencia del deber [8]. Dentro de este contexto, introduce el Papa en forma breve la doctrina de la tolerancia. No se reconoce derecho ninguno sino a lo que es verdadero y honesto, pero se admite que el poder público tolere algo ajeno a la verdad y a la justicia, para evitar mayores males o para alcanzar o conservar bienes mayores. Dios hace lo mismo. Se le debe imitar en la gobernación de los Estados: "Más aún, no pudiendo la autoridad humana prohibir todos los males, debe *conceder y dejar impunes muchas cosas, que son castigadas empero por la divina providencia, y eso rectamente.*" No obstante, aun en los casos en que puede tolerarlo, nunca puede

---

[6] Acta Sanctae Sedis, 20 (1887) 604: "Eadem libertas si consideretur in civitatibus, hoc sane vult, nihil esse quod ullum Deo cultum civitas adhibeat aut adhiberi publice velit: ullum anteferri alteri, sed aeque iure omnes haberi oportere, nec habita ratione populi, si populus catholicum profiteatur nomen."

[7] Ibidem: "Vetat igitur iustitia, vetat ratio atheam esse, vel, quod in atheismum recideret, erga varias, ut loquuntur, religiones pari modo affectam civitatem, eademque singulis iura promiscue largiri."

[8] Loc. cit., p. 608: "Illa quoque magnopere praedicatur, quam *conscientiae libertatem* nominant: quae si ita accipiatur, ut suo cuique arbitratu aeque liceat Deum colere, non colere, argumentis quae supra allata sunt, satis convincitur. Sed potest etiam in hanc sententiam accipi, ut homini ex conscientia officii, Dei voluntatem sequi et iussa facere, nulla re impediente, in civitate liceat. Haec quidem vera, haec digna filiis Dei libertas, quae humanae dignitatem personae honestissime tuetur, est omni vi iniuriaque maior: eademque Ecclesiae semper optata ac praecipue cara. Huius generis libertatem sibi constanter vindicavere Apostoli, sanxere scriptis Apologetae, Martyres ingenti numero sanguine suo consecravere."

la ley aprobar o querer en sí mismo el mal. Por otra parte, cuanto mayor volumen de mal es necesario tolerar en un Estado, más distará esa realidad estatal del ideal (*ab optimo*). La tolerancia no puede extenderse más allá de los límites que exige el bien público. Si la tolerancia "ocasiona detrimento al bien público y engendra males mayores para el Estado, no es lícito emplearla" [9].

El movimiento de ideas en el discurso de Pío XII que comentamos, es enteramente distinto. En cambio, los principios que se establecen acerca de la tolerancia son enteramente coincidentes con los de León XIII. Pero la doctrina de Pío XII, en el punto concreto de la tolerancia, es, como vamos a ver, más desarrollada, más ordenada, más precisamente explicada que la de la Encíclica "Libertas", y contiene, además, algunos desarrollos que no estaban explicitados en las enseñanzas de León XIII. Nos referimos en concreto a la relación entre las aplicaciones prudenciales de los principios sobre la tolerancia y las consideraciones de orden internacional.

He aquí, en resumen, el contexto de la doctrina de la tolerancia en el documento de Pío XII.

El crecimiento de las relaciones internacionales [tanto en el campo del derecho internacional público como en el del privado] obedece a una ley inmanente de desarrollo. Se debe favorecerlo y promoverlo. Para esto tienen importancia las comunidades jurídicas de Estados. La tendencia a constituirlas parece radicar, en parte, en última instancia, en "la fe, latente en el espíritu y en el corazón de los individuos, en una comunidad superior de los hombres, querida por el Creador y radicada en la unidad de su origen, de su naturaleza y de su fin" [10]. Pero en una comunidad de los pueblos se plantea el problema de la convivencia de católicos y no católicos. "Según la confesión de la gran mayoría de los ciudadanos, o sobre la base de una explícita declaración de su Estatuto, los pueblos y los Estados miembros de la Comunidad vendrán divididos en cristianos, no cristianos, religiosamente indiferentes o conscientemente laicos, o también abiertamente ateos. Los intereses religiosos

---

[9] Loc. cit., pp. 609 s.: "Nihilominus materno iudicio Ecclesia aestimat grave pondus infirmitatis humanae: et qualis hic sit, quo nostra vehitur aetas animorum rerumque cursus, non ignorat. His de causis, nihil quidem impertiens iuris nisi iis quae vera quaeque honesta sint, non recusat quominus quidpiam a veritate iustitiaque alienum ferat tamen publica potestas, scilicet maius aliquod vel vitandi causa malum, vel adipiscendi aut conservandi bonum. Ipse providentissimus Deus cum infinitae sit bonitatis, idemque omnia possit, sinit tamen esse in mundo mala, partim ne ampliora impediantur bona, partim ne maiora mala consequantur. In regendis civitatibus rectorem mundi par est imitari: quin etiam cum singula mala prohibere auctoritas hominum non possit, debet *multa concedere atque impunita relinquere, quae per divinam tamen providentiam vindicantur, et recte*. [August., de lib. arb. lib. 1, cap. 6, n. 14]. Verumtamen in eiusmodi rerum adiunctis, si communis boni causa et hac tantum causa, potest vel etiam debet lex hominum ferre toleranter malum, tamen nec potest nec debet id probare aut velle per se: quia malum per se cum sit boni privatio repugnat bono communi, quod legislator quoad optime potest, velle ac tueri debet. [...]. Sed confitendum est, si vere iudicari velit, quanto plus in civitate mali tolerari pernecesse est, tanto magis distare id genus civitati [sic] ab optimo: itemque tolerantiam rerum malarum, cum pertineat ad politicae praecepta prudentiae, omnino circumscribit [sic] iis finibus oportere, quos causa, idest salus publica postulat. Quare si saluti publicae detrimentum afferat et mala civitati maiora pariat, consequens est eam adhiberi non licere, quia in his rerum adiunctis abest ratio boni."

[10] AAS, 45 (1953) 794 s.

y morales exigirán para toda la extensión de la Comunidad una regulación bien definida, que valga para todo el territorio de los particulares Estados soberanos miembros de tal Comunidad de las naciones. Según las probabilidades y las circunstancias, es previsible que esta regulación de derecho positivo vendrá enunciada así: En el interior de su territorio y para sus súbditos todo Estado regulará los asuntos religiosos y morales con una ley propia; sin embargo, en todo el territorio de la Comunidad de Estados, estará permitido a los súbditos de todo Estado miembro el ejercicio de las propias creencias y prácticas éticas y religiosas, en cuanto éstas no contravengan a las leyes penales del Estado en el cual se encuentran" [11].

Este es el contexto inmediato en que se insertan los desarrollos de Pío XII acerca de los principios doctrinales del pensamiento católico sobre la tolerancia del error y del mal. Pero antes de entrar en ellos, conviene intentar precisar el sentido de ese estatuto internacional concerniente al problema religioso, hacia el que, según las previsiones del discurso del Papa, nos encaminamos [12]. Se trata de un estatuto de tolerancia para los súbditos de Estados

---

[11] Loc. cit., p. 797: "Secondo la confessione della grande maggioranza dei cittadini, o in base ad una esplicita dichiarazione del loro Statuto, i popoli e gli Stati membri della Comunità verranno divisi in cristiani, non cristiani, religiosamente indifferenti o consapevolmente laicizzati, od anche apertamente atei. Gl'interessi religiosi e morali esigeranno per tutta l'estensione della Comunità un regolamento ben definito, che valga per tutto il territorio dei singoli Stati sovrani membri di tale Comunità delle nazioni. Secondo le probabilità e le circostanze, è prevedibile che questo regolamento di diritto positivo verrà enunciato così: Nell'interno del suo territorio e per i suoi cittadini ogni Stato regolerà gli affari religiosi e morali con una propria legge; nondimeno in tutto il territorio della Comunità degli Stati sarà permesso ai cittadini di ogni Stato-membro l'esercizio delle proprie credenze e pratiche etiche e religiose, in quanto queste non contravvengano alle leggi penali dello Stato in cui essi soggiornano."

Se ha preguntado si la libertad para el ejercicio de las propias creencias y prácticas religiosas a que se refiere aquí Pío XII, quedaría reducida a los extranjeros o habría de extenderse a los propios súbditos. Parece que habría de extenderse a estos últimos, ya que se habla de que *en todo el territorio de la Comunidad de Estados* quede permitido el ejercicio de las propias creencias y prácticas éticas y religiosas *a los ciudadanos de todo Estado miembro*. La peculiar regulación de los asuntos religiosos en el interior de cada Estado y para los propios súbditos se entendería, pues, salvo el Estatuto de tolerancia vigente en todo el territorio de la Comunidad.

[12] Hagamos también, de paso, una indicación sobre el concepto de "Estado cristiano" (más adelante se habla de "Estado soberano católico"), que aparece aquí en el discurso. A un Estado le convendrá el calificativo de "cristiano" (o bien, en su caso, "cristiano-católico") "según la confesión de la gran mayoría de los ciudadanos o sobre la base de una explícita declaración de su Estatuto" (ver el texto en la nota anterior).

Hay aquí un doble criterio para determinar si el Estado es o no católico: por una parte, el hecho de la confesión católica de la gran mayoría de los ciudadanos. ¿Qué mayoría se exige? No puede determinarse matemáticamente. Tampoco vale un criterio puramente cuantitativo. Tiene su importancia atender a los elementos más representativos e influyentes; al "clima" social. En último término, la determinación de cuándo es suficiente la mayoría de ciudadanos de confesión católica para que pueda hablarse, desde este punto de vista, de Estado católico, es algo prudencial. *Quedará a la apreciación del estadista católico, que deberá pedir también su juicio a la Iglesia.* El segundo criterio es el de la declaración constitucional o estatutaria. ¿Puede este criterio ser desligado por completo del primero? Evidentemente, no. Ni de hecho ni de derecho sería posible dotar de un Estatuto oficial de catolicismo a un Estado en que los católicos fueran puramente minoritarios. En principio, tampoco a un Estado en que realmente la gran mayoría (en el sentido arriba indicada) no sea católica. Es

miembros de la Comunidad, con esta sola restricción: respetadas las leyes penales del Estado en que se encuentran. El alcance de la restricción puede ser muy elástico, ya que cada Estado puede establecer figuras de delito propias, en atención a la situación social y a las concreciones históricamente dadas del bien común social dentro de su propio ámbito. Nada se opone en principio a que ciertas formas de publicidad y propaganda de actitudes ético-religiosas erróneas sean sancionadas por las leyes penales. En este sentido no se puede exagerar indebidamente el alcance de las previsiones pontificias, en el sentido de una libertad necesariamente—prácticamente—ilimitada. No obstante, la referencia de las limitaciones al derecho penal, implica una especial moderación de esas mismas limitaciones y, sobre todo, de los procedimientos de represión. Esto por las internas exigencias del orden jurídico positivo penal, que han sido descritas recientemente por el mismo Pío XII en su discurso al sexto Congreso Internacional de Derecho Penal, pronunciado el 3 de octubre de 1953, en los siguientes términos: "el derecho penal ordinario [= interno] debe aplicar el principio de que no puede tomar como objeto todos los actos contrarios a la moral, sino sólo aquéllos que amenazan seriamente al orden de la vida común (*communautaire*)" [13]. "La función del derecho, su dignidad y el sentimiento de equidad, natural al hombre, piden que, desde el principio hasta el fin, la acción punitiva se base no sobre la arbitrariedad y la pasión, sino sobre reglas jurídicas claras y firmes. Esto significa, en primer término, que hay una acción judicial, al menos sumaria, si no se puede esperar sin peligro, y que por reacción contra un delito no se prescinde del proceso para poner a la justicia ante el hecho consumado" [14]. "Ya el primer paso de la acción punitiva, la detención, no puede obedecer al capricho, sino que debe respetar las normas jurídicas" [15]. "Entre las garantías exigidas por el derecho, nada es quizá tan importante y tan difícil de obtener como la determinación de la culpabilidad. Debería ser en derecho penal un principio inatacable que la 'pena' en el sentido jurídico supone siempre una 'falta' [...] en derecho penal, la causalidad y el resultado obtenido no son imputables más que si van unidos a la culpabilidad [...]. Si es imposible establecer la culpa-

---

cierto que aquí tiene un peso la tradición nacional de un determinado pueblo. Desde este punto de vista, en un pueblo de tradición cultural histórica netamente católica podrá ser mantenido el Estatuto de catolicismo quizá con una base de catolicismo de los ciudadanos menor de la que se requeriría para implantar originariamente el Estatuto de catolicismo. Sin embargo, los límites dentro de los cuales puede ser tenido en cuenta este elemento histórico o de "posesión" han de ser, a nuestro modo de ver, necesariamente restringidos.

[13] AAS, vol. cit., p. 732: "Si déjà le droit pénal ordinaire doit appliquer le principe qu'il ne peut prendre pour objet tous les actes contraires à la morale, mais ceux-là seuls, qui menacent sérieusement l'ordre de la vie communautaire, ce même principe mérite une considération toute spéciale lors de l'élaboration d'un droit pénal international."

[14] Loc. cit., p. 735: "La fonction du droit, sa dignité et le sentiment d'equité, naturel à l'homme, demandent que, du début jusqu'à la fin, l'action punitive se base non sur l'arbitraire et la passion, mais sur des régles juridiques claires et fermes. Cela signifie d'abord qu'il y a une action judiciaire, au moins sommaire, si l'on ne peut attendre sans danger, et que par réaction contre un délit on ne passe pas outre au procès pour mettre la justice devant le fait accompli."

[15] Loc. cit., p. 735: "Déjà le premier pas de l'action punitive, l'arrestation, ne peut obéir au caprice, mais doit respecter les normes juridiques."

bilidad con una certeza moral, habrá que atenerse al principio: *in dubio standum est pro reo*" [16].

En todo caso, es evidente que el contexto en que viene a articularse la doctrina de la tolerancia en el discurso de Pío XII, es la previsión de la necesidad de adoptar un estatuto de—más o menos—amplia tolerancia religiosa por razones de índole internacional. Lo indican las mismas palabras con que, a continuación de aquellas que describen la forma previsible de regulación internacional jurídico-positiva de las actividades ético-religiosas, es introducido el tema de la tolerancia: "Para el jurista, el hombre político y el Estado católico surge aquí la pregunta: ¿pueden dar el consentimiento a una tal regulación, cuando se trata de entrar en la Comunidad de los pueblos o de permanecer en ella?" [17].

Antes de responder a esta pregunta, precisa el Papa el sentido de la cuestión que se plantea. No se trata de una regulación internacional jurídico-positiva concerniente a la verdad objetiva y a la obligación de conciencia respecto a lo que es objetivamente verdadero y bueno. Sobre esto difícilmente se podría llegar a una regulación internacional jurídico-positiva. Se trata "de la actitud efectiva de la Comunidad de los pueblos respecto al Estado particular soberano, y de éste respecto a la Comunidad de los pueblos en las cosas de la religión y de la moral". Esta segunda cuestión "puede ser de la máxima importancia y urgencia" [18]. A ella va a responder Pío XII con su doctrina sobre la tolerancia, expresada en los siguientes términos:

---

[16] Loc. cit., p. 737: "Parmi les garanties exigées par le droit, il n'est rien peut-être d'aussi important ni d'aussi difficile à obtenir que la détermination de la culpabilité. Ce devrait être en droit pénal un principe inattaquable que la "peine" au sens juridique suppose toujours une "faute". Le principe de causalité pure et simple ne mérite pas d'être reconnu comme un principe juridique se suffisant à lui tout seul. Il n'y a là d'ailleurs aucune menace pour le droit. Dans le délit commis avec intention mauvaise, le principe de causalité sort son plein effet; le résultat—l'"effectu secuto" du droit canonique—peut réellement être exigé pour que l'existence d'un délit soit verifiée; mais, en droit pénal, la causalité et le résultat obtenu ne sont pas imputables que s'ils vont de pair avec la culpabilité.

Ici le jugue se heurte à des problèmes difficiles, même très difficiles. Pour les résoudre, il faut avant tout un examen consciencieux du fait subjetif—l'auteur du délit connaissait-il suffisamment l'illégalité de son acte? sa décision de l'accomplir était-elle substantiellement libre? On s'aidera pour répondre à ces questions des présomptions prévues par le droit. S'il est impossible d'établir la culpabilité avec une certitude morale, on s'en tiendra au principe: *in dubio standum est pro reo.*"

[17] AAS, vol. cit., p. 797: "Per il giurista, l'uomo politico e lo Stato cattolico sorge qui il quesito: possono essi dare il consenso ad un simile regolamento, quando si tratta di entrare nella Comunità dei popoli e di rimanervi?"

[18] Loc. cit., p. 798: "Ora relativamente agl'interessi religiosi e morali si pone una duplice questione: La prima concerne la verità oggetiva e l'obbligo della coscienza verso ciò che è oggetivamente vero e buono; la seconda riguarda l'effetivo contegno della Comunità dei popoli verso il singolo Statto sovrano e di questo verso la Comunità dei popoli nelle cose della religione e della moralità. La prima può difficilmente essere l'ogetto di una discussione e di un regolamento fra i singoli Stati e la loro Comunità, specialmente nel caso di una pluralità di confessioni religiose nella Comunità medesima. La seconda invece può essere della massima importanza ed ungenza."

Pues bien, he aquí el modo de responder rectamente a la segunda cuestión. Ante todo, es preciso afirmar claramente que ninguna autoridad humana, ningún Estado, ninguna comunidad de Estados, cualquiera que sea su carácter religioso, puede dar un mandato positivo o una positiva autorización de enseñar o de hacer lo que sea contrario a la verdad religiosa o al bien moral. Un mandato o una autorización de esta clase no tendría fuerza obligatoria y resultaría ineficaz. Ninguna autoridad podría darlos, porque es contra naturaleza obligar al espíritu y a la voluntad del hombre al error y al mal o a considerar al uno y al otro como indiferentes. Ni siquiera Dios podría dar un mandato positivo o una positiva autorización de esta clase, porque estaría en contradicción con su absoluta veracidad y santidad.

Otra cuestión esencialmente diversa es si en una comunidad de Estados puede, al menos en determinadas circunstancias, establecerse la norma de que el libre ejercicio de una creencia y de una práctica religiosa o moral, que tengan valor en uno de los Estados-miembros, no sea impedido en todo el territorio de la Comunidad por medio de leyes o providencias estatales coercitivas.

En otros términos, se pregunta si el "no impedir", o sea el tolerar, está permitido en tales circunstancias y, por ende, si la represión positiva no es siempre un deber.

Nos acabamos de referirnos a la autoridad de Dios. ¿Puede Dios, aunque a El le sea posible y fácil reprimir el error y la desviación moral, escoger en algunos casos el "no impedir", sin entrar en contradicción con su perfección infinita? ¿Puede darse que *en determinadas circunstancias* El no dé a los hombres ningún mandato, no les imponga ningún deber y hasta no les atribuya ningún derecho de impedir y de reprimir lo que es erróneo y falso? Una mirada a la reali-

Or ecco la via per rispondere rettamente alla seconda questione. Innanzi tutto occorre affermare chiaramente: che nessuna autorità umana, nessuno Stato, nessuna Comunità di Stati, qualunque sia il loro carattere religioso, possono dare un mandato positivo o una positiva autorizzazione d'insegnare o di fare ciò che sarebbe contrario alla verità religiosa o al bene morale. Un mandato o una autorizzazione di questo genere non avrebbero forza obligatoria e resterebbero inefficaci. Nessuna autorità potrebbe darli, perchè è contro natura di obbligare lo spirito e la volontà dell'uomo all'errore ed al male o a considerare l'uno e l'altro como indifferenti. Neppure Dio potrebbe dare un tale positivo mandato o una tale positiva autorizzazione, perchè sarebbero in contraddizione con la Sua assoluta veridicità e santità.

Un'altra questione essenzialmente diversa è: se in una comunità di Stati possa, almeno in determinate circostanze, essere stabilita la norma che il libero esercizio di una credenza e di una prassi religiosa o morale, le quali hanno valore in uno degli Stati-menbri, non sia impedito nell'intero territorio della Comunità per mezzo di leggi o provvedimenti coercitivi statali.

In altri termini, si chiede se il "non impedire", ossia il tollerare, sia in quelle circostanze permesso, e perciò la positiva repressione non sia sempre un dovere.

Noi abbiamo or ora addotta l'autorità di Dio. Può Dio, sebbene sarebbe a Lui possibile e facile di reprimere l'errore e la deviazionè morale, in alcuni casi scegliere il "non impedire", senza venire in contraddizione con la Sua infinita perfezione? Può darsi che *in determinate circostanze* Egli non dia agli uomini nessun mandato, non imponga nessun dovere, non dia perfino nessun diritto d'impedire e di reprimere ciò che è erroneo e falso? Uno sguardo alla realtà dà una risposta affer-

dad nos da una respuesta afirmativa. Esa realidad muestra que el error y el pecado se encuentran en el mundo en amplia medida. Dios los reprueba y, sin embargo, permite que existan. Por tanto, la afirmación: el extravío religioso y moral debe ser siempre impedido en cuanto sea posible, porque su tolerancia es en sí misma inmoral, no puede valer *absoluta e incondicionalmente*. Por otra parte, Dios no ha dado siquiera a la autoridad humana un precepto de tal clase tan absoluto y universal ni en el campo de la fe ni en el de la moral. No conocen un tal precepto ni la común convicción de los hombres, ni la conciencia cristiana, ni las fuentes de la revelación, ni la práctica de la Iglesia. Omitiendo aquí otros testimonios de la Sagrada Escritura que se refieren a este problema, Cristo, en la parábola de la cizaña, hizo la siguiente advertencia: "Dejad que en el campo del mundo crezca la cizaña junto a la buena semilla en bien del trigo" (cf. Mat. 13, 24-30). El deber de reprimir las desviaciones morales y religiosas no puede, por tanto, ser una última norma de acción. Tal deber ha de estar subordinado a *más altas* y *más generales* normas, que en *algunas circunstancias* permiten, y más bien hacen quizá aparecer como el mejor partido, no impedir el error para promover un *bien mayor*.

Con esto quedan aclarados los dos principios, de los que es preciso recabar en los casos concretos la respuesta a la gravísima cuestión acerca de la postura del jurista, del hombre político y del Estado soberano católico, en relación con una fórmula de tolerancia religiosa y moral del contenido arriba indicado, y que ha de tomarse en consideración por la comunidad de los Estados. Primero: lo que no responde a la verdad y a la norma moral no tiene objetivamente derecho alguno ni a la existencia, ni a la propaganda, ni a la acción. Segundo: el no impedirlo por medio de leyes estatales y de disposiciones coercitivas puede, sin embargo, estar

mativa. Essa mostra che l'errore e il peccato si trovano nel mondo in ampia misura. Iddio li riprova; eppure li lascia esistere. Quindi l'affermazione: Il traviamento religioso e morale deve essere sempre impedito, quanto è possibile, perchè la sua tolleranza è in sè stessa immorale—non può valere nella sua *incondizionata assolutezza*. D'altra parte, Dio non ha dato nemmeno all'autorità umana un siffatto precetto assoluto e universale, nè nel campo della fede nè in quello della morale. Non conoscono un tale precetto nè la comune convinzione degli uomini, nè la coscienza cristiana, nè le fonti della rivelazione, nè la prassi della Chiesa. Per omettere qui altri testi della Sacra Scrittura che si riferiscono a questo argomento, Cristo nella parabola della zizzania diede il seguente ammonimento: Lasciate che nel campo del mondo la zizzania cresca insieme al buon seme a causa del frumento. Il dovere di reprimere le deviazioni morali e religiose non può quindi essere una ultima norma di azioni. Eso deve essere subordinato a *più alte e più generali* norme, le quali *in alcune circostanze* permettono, ed anzi fanno forse apparire come il partito migliore il non impedire l'errore, per promuovere un *bene maggiore*.

Con questo sono chiariti i due principî, dai quali bisogna ricavare nei casi concreti la risposta alla gravissima questione circa l'atteggiamento del giurista, dell'uomo politico e dello Stato sovrano cattolico riguardo ad una formula di tolleranza religiosa e morale del contenuto sopra indicato, da prendersi in considerazione per la Comunità degli Stati. Primo ciò che non risponde alla verità e alla norma morale, non ha oggettivamente alcun diritto nè all'esistenza nè alla propaganda, nè all'azione. Secondo: il non impedirlo per mezzo di leggi statali e di disposizioni coercitive può nondimeno essere giustifi-

justificado en interés de un bien superior y más vasto.

El ver si esta condición se da en un caso concreto—es la llamada "quaestio facti"—debe, ante todo, juzgarlo el mismo estadista católico. Este, en su decisión, deberá guiarse por las consecuencias dañosas que surgen de la tolerancia, parangonadas con aquellas que mediante la aceptación de la fórmula de tolerancia se ahorrarán a la comunidad de los Estados; por tanto, del bien que, según una prudente previsión, podrá derivar de aquélla a la misma comunidad en cuanto tal e indirectamente al Estado que es miembro de ella. Por lo que respecta al campo religioso y moral, aquél pedirá también su juicio a la Iglesia. Por parte de la cual, en tales decisivas cuestiones, que atañen a la vida internacional, es competente en última instancia solamente aquel a quien Cristo ha confiado la guía de toda la Iglesia: el Romano Pontífice.

cato nell'interesse di un bene superiore e più vasto.

Se poi questa condizione si verifichi nel caso concreto—è la "quaestio facti"—, deve giudicare innanzi tutto lo stesso Statista cattolico. Egli nella sua decisione si lascerà guidare dalle conseguenze dannose, che sorgono dalla tolleranza, paragonate con quelle che mediante l'accettazione della formula di tolleranza verranno risparmiate alla Comunità degli Stati; quindi dal bene che secondo una saggia prognosi ne potrà derivare alla Comunità medesima come tale, e indirettamente allo Stato che ne è membro. Per ciò che riguarda il campo religioso e morale, egli domanderà anche il giudizio della Chiesa. Da parte della quale in tali questioni decisive, che toccano la vita internazionale, è competente in ultima istanza soltando Colui a cui Cristo ha affidata la guida di tutta la Chiesa, il Romano Pontefice" [19].

Después de tan luminosa exposición de la doctrina católica sobre la tolerancia del error, pasa a referirse Pío XII a los problemas que en este mismo orden se le plantean a la Iglesia católica, que tiene una misión divina que cumplir con respecto a los hombres de todos los pueblos y tiene que mantenerse y actuar entre hombres y comunidades que piensan de modo completamente diverso. En cuanto a la negación incondicionada de todo lo que es religiosamente falso y moralmente malo, no hay para la Iglesia ninguna vacilación, ninguna concesión, ni teórica ni prácticamente. En cambio, por lo que respecta "a la tolerancia, en circunstancias determinadas, al conllevar, aun en casos en que se podría proceder a la represión, la Iglesia—incluso por consideración a aquellos que con buena conciencia (si bien errónea, pero invencible) son de diversa opinión—se ha visto inducida a obrar y ha obrado conforme a aquella tolerancia, desde que bajo Constantino el Grande y los otros emperadores cristianos vino a ser Iglesia del Estado, siempre por motivos más altos y prevalentes; así hace hoy y también en el futuro se enfrentará con la misma necesidad. En tales casos concretos, la actitud de la Iglesia está determinada por la tutela y la consideración del *bonum commune*, del bien común de la Iglesia y del Estado en cada uno de los Estados, por una parte, y, por la otra, del *bonum commune* de la Iglesia universal, del reino de Dios sobre todo el mundo. Para la ponderación del pro y el contra en el tratamiento de la "quaestio facti" no valen en esto para la Iglesia otras normas

[19] Loc. cit., pp. 798-800.

sino aquellas indicadas ya antes por Nosotros para el jurista y el estadista católico, incluso por lo que concierne a la última y suprema instancia" [20].

Por último, hace notar el Papa que la firma de un Concordato por parte de la Iglesia constituye siempre un acto plenamente leal por parte de ella; pero—añade—"su sentido íntimo puede ser, con mutuo conocimiento de ambas altas partes contratantes, graduado; puede significar una expresa aprobación, pero puede también decir una simple tolerancia, según aquellos dos principios que son la norma para la convivencia de la Iglesia y de sus fieles con las Potencias y los hombres de distintas creencias" [21].

* * *

Si queremos, para terminar, fijar las diferencias entre la exposición de la doctrina de la tolerancia en León XIII y en Pío XII, creemos que puede hacerse con rigurosa y escrupulosa fidelidad y objetividad en los siguientes términos: No hay ninguna divergencia, ninguna incompatibilidad entre ambas exposiciones. En general, la doctrina resulta más desarrollada, más ordenada y más precisa en Pío XII, que la trata más *ex professo*, mientras que en la Encíclica "Libertas" recibía un tratamiento más incidental. En particular, la distinción entre positivo mandato o autorización legal y mera tolerancia está más ceñidamente expresada y resulta más relevante en Pío XII. (Esta distinción hace que no sean contradictorias en la Encíclica "Libertas" la aseveración de que el Estado no puede lícitamente mantener la misma actitud frente a las varias religiones y las concesiones que se hacen a la posible tolerancia en circunstancias determinadas.) Al determinar las razones que cohonestan la tolerancia de cultos erróneos, Pío XII se refiere expresamente y con insistencia a los daños que puedan ahorrarse a la Comunidad de Estados y a los bienes que puedan derivarse para la Comunidad como tal, e indirectamente para el Estado miembro. Igualmente se refiere al bien común de la Iglesia y del Estado en cada Estado y al bien común de la Iglesia universal. Este horizonte internacionalista (del que deriva, como vimos al analizar la parte introductoria del Discurso, la previsión de una cierta necesidad de apertura a la tolerancia, presumible para el futuro, y que es ocasión de que el Papa quiera dar orientaciones precisas), este horizonte internacionalista explicitado constantemente, constituye una novedad en la enseñanza de Pío XII, y no estaba en León XIII, aunque naturalmente la exposición de este último no lo excluía positivamente. En Pío XII está expresa, como motivo de tolerancia, la consideración a los disidentes de buena conciencia (errónea, pero invencible).[22]. En León XIII se halla expresa la declaración de que "cuanto mayor

[20] Loc. cit., pp. 800 s.
[21] Loc. cit., p. 802. ... ...
[22] Pío XII, por una parte, ha reivindicado aquí con energía el principio de que "ciò che non risponde alla verità e alla norma morale, non a oggettivamente alcun diritto nè all'esistenza nè alla propaganda, nè all'azione" (loc. cit., p. 799). Pero esto no significa que la persona que se equivoca no pueda tener, en determinadas circunstancias, derecho a no ser constreñido externamente, a no ser impedido en el ejercicio de su actividad objetivamente desviada. El Papa se pregunta: "Può darsi che *in determinate circonstanze* Egli [Dio] non dia agli uomini nessun mandato, non imponga nes-

volumen de mal es necesario tolerar en un Estado, tanto más distará esa realidad estatal del ideal". Esta afirmación no se halla expresamente en Pío XII, pero puede vérsela contenida en la posible gradación de sentido que establece para el acto de firmar la Iglesia un Concordato: unas veces se tratará de expresa aprobación, otras de mera tolerancia. Por lo demás, la afirmación de que cuanto más parte de mal tenga que consentir, más dista un Estado del ideal, no puede ser tomada en "Libertas" en el sentido de que el ideal de Estado consista en una intolerancia absoluta, pues precisamente León XIII es más explícito que Pío XII en la afirmación categórica de que "no pudiendo la autoridad humana prohibir todos los males, debe *conceder y dejar impunes muchas cosas, que son castigadas empero por la divina providencia, y eso rectamente*" [23].

Hay, pues, una perfecta continuidad doctrinal entre León XIII y Pío XII, con un progreso de explicitación y precisión por parte del segundo, que es expresión de la vigilante actividad de un Magisterio vivo, que sin vacilaciones ni desfallecimientos, va alcanzando integraciones cada vez más perfectas.

La conclusión práctica de las enseñanzas del Papa sería, de un modo general, para los católicos, la necesidad de una sólida y bien matizada prudencia cristiana, así como de una fiel adhesión a la Jerarquía de la Iglesia (ante todo en su suprema instancia), tanto en la determinación del estatuto religioso conveniente en cada caso para determinada sociedad civil, como en la concreta aplicación del estatuto dado dentro de la vida cotidiana. La primera cuestión compete directamente a los legisladores. La segunda puede plantearse en algún grado a todos los ciudadanos y a todos los fieles. En una y otra ha de tenerse siempre en cuenta no sólo el bien de determinado grupo social, sino el panorama total de la Iglesia y de la Comunidad humana.

En todo caso, las enseñanzas de Pío XII hacen patente que, según la doctrina de la Iglesia, ni puede ser erigida en principio la idea de la "intolerancia civil", idea que reprocha Maritain a ciertos hombres [24], ni tampoco la idea de una "tolerancia civil" incondicionada, universal y sin grados, aunque sea, naturalmente, con las limitaciones y condicionamientos de ciertas normas de honestidad natural y de civismo. Tal tolerancia civil no podría ser erigida en

---

sun dovere, non dia perfino nessun diritto d'impedire e di reprimere ciò che è erroneo e falso?" Y responde: "Uno sguardo alla realtà dà una risposta affermativa" (pp. 798 s.). Ahora bien, en aquellas circunstancias en que Dios no da a los hombres ningún derecho de impedir o de reprimir lo que es erróneo y falso, los sujetos de la actividad concerniente a lo erróneo y falso tienen evidentemente el derecho a no ser impedidos o reprimidos en su acción por parte de los hombres. El más poderoso fundamento de un eventual derecho de esta índole será, en su caso, la buena fe del que invenciblemente se equivoca. Pero también puede entrar como fundamento la originaria libertad de la persona, que no es ilimitada (como quería el liberalismo) y está en todo caso sometida a Dios, pero que frente a los demás hombres no pierde siempre total y necesariamente sus derechos y su independencia, jurídicamente tutelada, por el hecho de extraviarse.

[23] Véase el texto en la nota 9.

[24] MARITAIN J.: *L'Homme et l'État*, p. 171: "Nous savons qu'il y a des hommes qui, au nom de la vérité religieuse, voudraient ériger en principe l'idée de l'intolérance civile". Y cita en nota a M. PRIBILLA, al P. ROUQUETTE y a CH. JOURNET, que hacen observaciones a este respecto.

principio en la actualidad (ni en un futuro previsible, al que se refiere el Discurso de Pío XII que hemos estudiado) ni siquiera a título de *ideal histórico concreto, relativo* a la época histórica que vivimos, en el sentido propugnado por Maritain [25].

Lo que erige el pensamiento católico en principio es, pues, la idea de una "tolerancia civil" graduada, condicionada y limitada, cuya matización y estructuración no ha de ser *forzosamente* la misma en todas partes. Ese principio, así enunciado, todavía hoy tiene vigencia.

Claro que esto plantea un problema a la Filosofía política católica. Pues, en último término, según las últimas enseñanzas de Pío XII, sigue en pie que la doctrina católica pide para sí universalmente una mayor libertad de expansión, publicidad y propaganda que la que *universalmente* otorga *en principio* a doctrinas religiosas erróneas y disidentes. Esto, desde el punto de vista católico (sólo la doctrina católica es objetivamente verdadera—de un modo adecuado—) es perfectamente inteligible. Pero el problema es el siguiente: ¿puede hacerse inteligible tal posición desde un punto de vista de captación inadecuada de la verdad objetiva, cual es el de los que ignoran de buena fe (invencible mente) la verdad del punto de vista católico?

Este problema ha sido demasiado descuidado. Muchos católicos lo creen insoluble. Según ellos, la posición católica sería irremediablemente ininteligible para los no-católicos, por perfecta que fuera su buena fe y su moderación. Por eso, esos católicos tienden a erigir en principio la idea de una tolerancia civil universalmente igual para el catolicismo y para los demás cultos. En cambio, los católicos partidarios de la máxima limitación de la tolerancia (aquellos que, según Maritain, erigirían en principio la "intolerancia") suelen desentenderse del problema. Ellos contemplan la realidad desde el punto de vista de su verdad dogmática adecuada y se desinteresan del modo cómo se les plantea el problema a quienes—quizá de buena fe—carecen de aquel punto de vista. Pero no es ésta buena táctica, porque el problema es realísimo, e ignorarlo sistemáticamente no disminuye el peso con que presiona las realidades sociales de la convivencia y del intercambio del *homo religiosus* contemporáneo.

Urge, pues, estudiar si, desde el punto de vista de verdad inadecuada, propio de una filosofía política que *prescinda* de la verdad dogmática del catolicismo, puede hacerse inteligible la posición católica acerca de la "tolerancia".

En verdad, si la posición católica de *tolerancia graduada y limitada* resultara ininteligible (positivamente) para todo no-católico, existiría una razón fortísima de orden internacional en favor de la universalización de una tolerancia civil incondicionada y sin grados, tal como la han postulado en los últimos tiempos no pocos católicos [26].

---

[25] MARITAIN, J.: O. c., pp. 137-175, particularmente 145 s. Para las posiciones de MARITAIN en obras anteriores y su crítica, puede verse J. M. DÍEZ-ALEGRÍA: *Etica, Derecho e Historia (El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea)*, Madrid, 1953, pp. 133-169.

[26] Nótese, sin embargo, que una razón fortísima no sería aún necesariamente prevalente, porque podrían existir razones más fuertes en contrario. El juicio sobre la prevalencia correspondería ante todo al mismo estadista católico, que habría de pedir su juicio a la Iglesia, representada a este respecto en última instancia solamente por el Vicario de Cristo.

Más, por nuestra parte, no creemos imposible lograr una elaboración filosófica, en que la doctrina católica se haga inteligible y puedan convenir todos los hombres, de cualquier campo que sean, que buscan sinceramente el bien y la verdad. Esta elaboración habrá de articularse, naturalmente, con el ideal positivo y unificador propuesto por Pío XII a la comunidad de los pueblos en su último Mensaje de Navidad: "el amor a la libertad que Dios quiere y que está en armonía con las exigencias del bien general".

JOSE MARIA DIEZ-ALEGRIA, S. I.

Chamartín de la Rosa. Madrid.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

ABELÉ, J. ET MALVAUX, P.: *Vitesse et univers relativiste.* (Col. "Esprit et Méthode" 4). Sedes, París, 1954; 19 × 12 cms.; 238 págs.

Presentamos con gusto particular este volumen original e interesante. J. Abelé, físico, desarrolla la parte fundamental del libro. P. Malvaux, matemático, desarrolla una serie de notas matemáticas complementarias en forma de Apéndice (págs. 145-172). Ambos redactan luego conjuntamente un corto diccionario de términos relativistas (págs. 173-222). Finalmente cierra el volumen una nota amplia del especialista en relatividad O. Costa de Beauregard, enjuiciando la tesis del libro (págs. 223-234).

La tesis es la siguiente. La velocidad es una magnitud *cualitativa* y sin embargo *medible*, anterior, por tanto, a la noción cuantitativa de velocidad como relación de espacio y tiempo. A partir de ahí, con un desarrollo conveniente, es posible llegar a los resultados de la relatividad restringida por una vía menos chocante que la genial seguida por Einstein. La exposición detallada ocupa ocho capítulos.

El primero se consagra a la apercepción de la velocidad en la experiencia de un móvil *pasado* por otro. La velocidad es percibida aquí como relación de *desigualdad*, que permite ordenar las velocidades según una sucesión creciente y plantear el problema de si tal sucesión tiene o no un límite, es decir, si hay una velocidad máxima. El capítulo segundo concluye efectivamente la existencia de una velocidad-límite, comprobada objetivamente en los aceleradores de partículas electrizadas, y aclarada en su significación por el carácter cualitativo de la velocidad. El capítulo tercero analiza los caracteres de la *relatividad* y de *reciprocidad*, poniendo de manifiesto que la reciprocidad implica la relatividad, pero no viceversa, y que es la *reciprocidad* la que juega un papel esencial en la teoría de la relatividad.

El capítulo cuarto demuestra cómo la relatividad de la velocidad permite escoger libremente el sistema de referencia. Pero cuando un sistema de referencia se cambia por otro, surge el problema fundamental de *la composición de velocidades*, cuya ley se busca aquí a partir de la existencia de una velocidad-límite. Esta ley de composición, que resulta ser la de Einstein, completa la de-

terminación del concepto de velocidad haciéndola pasar de la categoría de magnitudes cualitativas simplemente marcables a la de magnitudes cualitativas medibles. El capítulo quinto puede entonces abordar la relación de la velocidad al espacio y al tiempo, evitando el círculo vicioso que encierra la definición clásica del movimiento uniforme. Este análisis discrimina dos aspectos complementarios de la noción de tiempo: el tiempo concebido como *parámetro de evolución*, es decir, como parámetro característico de la evolución de un proceso, por ejemplo, de una oscilación (tiempo de los relojes), y el *tiempo-coordenada* o dimensión cosmológica ligable al espacio.

El capítulo sexto aborda el problema más complejo de la determinación de los "tiempos-coordenados" de dos sistemas en movimiento relativo, punto de partida de la teoría de la relatividad restringida. Pero aquí se aborda estando ya en posesión de la ley de composición de velocidades, lo cual permite dejar a un lado la cuestión escabrosa de la propagación isotropa de la luz, esquivando así las posiciones defensivas de los que hacen de esa dificultad el principal obstáculo contra la admisión de la teoría einsteiniana. El capítulo séptimo pasa ya del estudio de las velocidades constantes al análisis de la aceleración, considerada como magnitud algébrica (no vectorial). Inspirándose en el análisis cartesiano se demuestra que debe aplicarse una única y misma ley de composición, tanto a la composición de velocidades constantes pertenecientes a móviles distintos y coexistentes como a la composición de velocidades sucesivas de un mismo móvil. Y ésta no es otra que la ley de Einstein. Finalmente, el capítulo octavo examina las consecuencias dinámicas de la precedente conclusión. En particular se justifica la elección que se hace ordinariamente de la noción de *cantidad de movimiento* o *impulso* para determinar la relación entre *fuerza y masa*, evitando el recurso directo a la noción de aceleración que introduce una distinción criticable entre masa longitudinal y masa transversal.

Como se ve—y lo anunciábamos—se llega a los resultados que ya hoy se pueden considerar como *clásicos* de la teoria einsteiniana, pero deducidos de un análisis profundo de la noción de velocidad a partir de sus raíces intuitivas. Indudablemente, este acceso a la teoría de la relatividad por vía inductiva está aquí trazado por vez primera y de mano maestra. Los análisis son finos y penetrantes. La teoría gana en coherencia. Queda eliminada la noción extraña—en algún sentido—de masa longitudinal y transversal. Estos y otros muchos méritos son patentes en esta obra. Ahora, distinguiendo el aspecto técnico y más formal de la obra o mejor de sus resultados y el fundamento epistemológico, diríamos que el primero nos satisface en general y que el segundo lo encontramos algo problemático.

Efectivamente, no acabamos de persuadirnos de este carácter cualitativo que se pretende vindicar para la velocidad. De acuerdo con las experiencias aducidas. Pero creemos que al término "velocidad" se lo está usando constantemente en un sentido doble. Esas experiencias de un móvil que *pasa* a otro y es a su vez *pasado* por otro o corre paralelo a otro, etc., son ciertamente, primitivas, y permiten una clasificación y ordenación de los diversos *movimientos*. Pero cuando se dice a propósito de ellas que, por ejemplo, el niño percibe ahí igualdad o diferencia de *velocidades*, que se clasifican velocidades, o que quien pasa a otro coche sabe que tiene una *velocidad* superior a la del coche pasado, etcétera, se juega con un equívoco.

Si "velocidad" significa simplemente *movimiento*, entonces se puede hablar así y decir que todo eso es objeto de experiencia. Mas, si "velocidad" significa lo que significa para el físico, entonces esas expresiones son verdaderas materialmente, pero no formalmente. En este sentido formal el niño pequeño, por ejemplo, no *percibe* igualdad o diferencia de velocidades. Y no vemos que la "velocidad" esa, percibida en tales experiencias de "depassement" y con carácter cualitativo, venga a identificarse con la velocidad *métrica* del físico, es decir, no vemos que se justifique en ningún momento su identificación, si no es siempre a base de una doble *suppositio nominis*.

Porque también el recurso a los "indicadores de velocidad" (págs. 47-52) sufre el mismo equívoco. Si se prescinde de que sus indicaciones significan kilómetros por hora, entonces no constatan sino igualdad o diferencia de *movimientos*, no de *velocidades métricas*. Además hay aquí otro equívoco y cierta como *petitio principii*. Se olvida, en efecto, que el indicador mismo está en todo caso construído a base de la noción métrica de velocidad. Así sucede en los taquímetros propiamente tales, que dan la velocidad instantánea, y en los contadores de vueltas que dan la velocidad media. Los primeros, por ejemplo, miden fuerzas (centrífugas en los tipos más ordinarios, magnéticas...), cuya intensidad depende de la velocidad. La teoría , que se realiza en estos aparatos e interpreta sus resultados, utiliza evidentemente la noción métrica de velocidad.

Por eso, en particular, tampoco creemos que la permanencia de la aguja del indicador frente a una determinada división sirva para definir *primitivamente* el movimiento rectilíneo uniforme (pág. 50). Es evidente que del carácter métrico como tal de velocidad no se puede justificar *a priori* la existencia de una velocidad-límite. Lo mismo vale de cualquier otra magnitud métrica. Pero de ahí no se deduce el carácter cualitativo de la velocidad u otra cualquier magnitud métrica, sino el carácter cualitativo de la realidad, en este caso del *movimiento*. Tampoco encontramos del todo persuasivo el análisis epistemológico de la aceleración, aunque sí original e interesante. No vemos que ayude a desechar la mención explícita del tiempo en la definición de velocidad, el que se la considere, cuando es constante, como un *estado*, pues al fin es un *estado de movimiento* (pág. 103).

Estos y otros detalles no aminoran la admiración que la obra nos ha producido ni los méritos y resultados nada vulgares que a nuestro juicio contiene. Sin duda debe ser leída.

J. Echarri.

Il problema della Scienza. Atti del IX Convegno del Centro di Studi filosofici tra Professori Universitari (Gallarate, 1953). Morcelliana. Brescia, 1954; 26 × 18 cms., 328 págs.

Son ya conocidos los "Convegnos" anuales de Gallarate, que dan el exponente de ese grupo numeroso y eficiente de filósofos cristianos y espiritualistas de Italia. Una gran institución, llevada adelante con ejemplaridad por hombres dedicados a la filosofía con toda la amplitud de criterio que cabe dentro de la filosofía católica. Este volumen recoge las discusiones del Convegno IX consagrado al problema de la ciencia. ¿La filosofía concentra en sí todo el sa-

ber teórico, eliminando fuera de la esfera cognoscitiva la seudoconceptualidad científica, o al revés, no constituye acaso el conocimiento científico, preciso en sus deducciones matemáticas y seguro en la verificación experimental, el único saber válido que elimina los seudoproblemas filosóficos? Estos y otros aspectos de la naturaleza de la ciencia y de los problemas que su existencia misma crea a la filosofía ocuparon durante tres días ese grupo de filósofos y algunos científicos cristianos como L. Fantappiè, Straneo, etc. Asisten también y forman parte de las discusiones algunos representantes extranjeros, como A. Muñoz y C. Paris, de España; R. Jolivet, de Francia; R. Feys, de Bélgica; I. Bochenski, de Suiza; A. Tilckam, de Alemania. Tampoco faltan unos cuantos invitados italianos de ideas no cristianas, que contribuyen a animar las discusiones, como, por ejemplo, el profesor Ugo Spirito. Indudablemente, el volumen presenta un gran interés al recoger tanto las intervenciones como las comunicaciones. Quienes se preocupan de este problema tan actual y acuciante encontrarán aquí un panorama de ideas muy diversas, que reflejan un poco las orientaciones universales en todo el mundo y al mismo tiempo la reacción particular de una buena parte del pensamiento italiano sobre el mismo. La presentación tipográfica del libro hace agradable su lectura. Es lástima que no vaya acompañado de mejores índices. Carece hasta de índice general de trabajos. En cambio es muy útil la crónica general del Convegno, puesta al principio del volumen.

J. Gerardo.

Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica;* edición bilingüe. T. IV: tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos; versión e introducciones del Padre Fr. Teófilo Urdánoz, O. P. Tratado de las pasiones; versión e introducciones del Padre Fr. Manuel Ubeda Purkiss, O. P., y Fr. Fernando Soria, O. P. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.

Con este tomo se reanuda la publicación interrumpida de la edición bilingüe de la Suma de Santo Tomás. La presentación material es diversa que en los tomos precedentes. En aquéllos se ponía el texto y la traducción en páginas enfrentadas, y la letra del texto latino era grande; ahora el texto y la traducción están en una sola página, en columnas enfrentadas, y la letra del texto latino es menor; de esta manera podrá salir toda la suma en menos volúmenes de lo que se pensaba. Este tomo tiene dos partes: la primera está preparada por el P. Urdánoz y la segunda por los PP. Ubeda y Soria. Las introducciones, ya generales, ya especiales, son de mucho mérito, como salidas de hombres muy preparados para su cometido. Son, sin embargo, excesivamente largas; mejor figurarían en un libro independiente que en una presentación del texto en una edición bilingüe.

El estilo, sin embargo, de las dos partes no es el mismo. El P. Ubeda es pacífico y no necesita polemizar con nadie para explicar y sostener la doctrina altísima de Santo Tomás. El P. Urdánoz es más polémico y combativo. Le duele enormemente que alguien haya alabado el análisis que hace Suárez de la decisión libre de la voluntad (pág. 417), y ese dolor le lleva a hacer un discurso singular. Enseña Suárez que tras el *consilium* no hay un *consensus* de la

voluntad, sino solamente un juicio general que aprueba como aptos algunos de los medios considerados; y con sola esta preparación intelectual, la voluntad elige determinadamente uno de los medios. Y arguye Urdánoz: "En la posición de Suárez se cae en el determinismo; pues si la voluntad no ha deseado y querido sino un solo medio, es que desde un principio iba fija y determinadamente a él." Así que, según el P. Urdánoz, si la voluntad no quiere sino solamente un medio, lo quiere sin que pudiera querer ningún otro en lugar de él; ¿ve el lector la ilación? Tal vez no. *Otro ejemplo*: el P. Suárez requiere absolutamente, para que la ley sea válida, que se dé un acto de entendimiento que juzgue de la rectitud de la ley, y un acto de voluntad que imponga esa ley a los demás. Después se pregunta en cuál de esos dos actos está formalmente la ley. Suárez tiene esa cuestión por de poquísima importancia, aunque tiene por probable el que consista en los dos actos, o en el acto de la voluntad, con tal que preceda el acto del entendimiento que juzgue fundadamente de la rectitud de lo preceptuado. A esto el P. Urdánoz lo llama *voluntarismo* (págs. 428, 429), y dice que Suárez sigue en esto "su habitual eclecticismo y postura mental inestable". ¿Le parece al P. Urdánoz que una vez que se requiere esencialmente para la ley el acto del entendimiento que juzgue fundadamente de la rectitud de la cosa mandada, y un acto de la voluntad, tiene mucha importancia el que se diga que el constitutivo está en el acto del entendimiento, o de la voluntad, o en los dos? ¿Cree que de aquí depende algo sustancial en una teología moral? *Tercer ejemplo*. Suárez dice que la palabra *ordinare* puede significar dos cosas: concebir el orden e imponer el orden concebido. Lo primero se debe al entendimiento, y lo segundo a la voluntad, presupuesto el acto de entendimiento. Añade Suárez que cuando se dice que la ley *ordena* algo al súbdito, significa imponer el orden con la voluntad, no con el entendimiento, que sólo concibe el orden. También se indigna Urdánoz de esta nimiedad, diciendo que el *ordinare* solamente lo hace el entendimiento y no la voluntad. Alguien podría objetar a la escolástica que si la validez de una ciencia depende de estas nimiedades, no valdría la pena cultivarla; y parece oportuno no dar ocasión a estas consecuencias.

J. Jiménez.

Santo Tomás de Aquino: *Suma Teológica*. Edición bilingüe. T. V. Tratado de los hábitos y virtudes; versión, introducciones y apéndices, por Fr. Teófilo Urdánoz. Tratado de los vicios y pecados: versión del P. Fr. Cándido Aniz; introducción y apéndices del P. Fr. Pedro Lumbreras, O. P., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954; págs. XIX-974.

Este tomo V, salió algo antes que el IV; los dos tomos son índice de la vitalidad de la empresa editorial y de la diligencia de los que preparan el material. Dos partes se pueden distinguir en el presente volumen, como en el anterior, que son sobre los hábitos y virtudes y sobre los vicios y pecados. La primera está a cargo del P. Urdánoz, y la segunda a cargo de los PP. Aniz y Lumbreras. Y, como es natural, aquí también es muy diverso el estilo de los autores.

El P. Urdánoz es excesivamente difuso, y sus exposiciones son más largas

que el texto latino. Además es bastante pugnaz. Así pretende (pág. 22) hallar una contradicción en Suárez entre la metafísica y el tratado *De gratia;* en la metafísica dice Suárez que la gracia habitual no es propiamente *hábito* y en el tratado *De gratia* dice que la gracia habitual es propiamente *hábito*. ¿Es real esa contradicción? Juzgue el lector mismo .

El P. Suárez, en la metafísica (d. 44, s. 4, n.23), dice que la gracia habitual no es propiamente un hábito, porque no dice orden *per se et primo* a la operación, sino a endiosar y embellecer el alma. Añade, sin embargo, que se le puede llamar hábito menos propiamente, en cuanto que toda buena disposición de la substancia se suele llamar hábito: "Vocatur tamen gratia *habitus* ea communi appellatione qua omnis bona dispositio ex se permanens corpori vel animae addita, solet habitus appellari, quia per illam bene se habet res in seipsa".

¿Y qué dice Suárez en el tratado *De gratia,* libro VI. c. IV? Dice que la gracia es un hábito *propiamente hablando*. Pero aquí Suárez habla, no de la gracia habitual o santificante, sino de las virtudes infusas, que son principios de obrar, como son la fe, la esperanza y la caridad. Así consta por las palabras textuales, y por el contexto del capítulo, y por el aviso expreso de Suárez. Y así dice en el número 5; "quaestio haec de habitibus infusis antiqua est, et praecipue videtur fuisse controversa de his habitibus quae *sunt proxima principia operationum*". Y antes había dicho que la gracia puede ser tal que sea principio próximo de los actos sobrenaturales, o que no sea principio próximo de operaciones, sino más bien de endiosamiento del alma; y dice que solamente va a tratar de la gracia que es principio próximo de operaciones "Alia igitur gratia quae est principium proximum operationis retinuit nomen habitus per se infusi" (núm. 2). Con esto se ha desvanecido la contradicción. En la metafísica no es hábito la gracia santificante, y en el tratado *De gratia* es hábito la gracia que es principio de obrar, no la santificante.

Y es más, al principio de ese mismo capítulo IV, número 1, dice Suárez expresamente que a la gracia santificante la llama forma permanente y distinta de los actos, pero que *no la ha llamado hábito,* porque no es principio de operaciones; aunque de una manera *más amplia* se la puede llamar hábito, como toda buena disposición se llama hábito: "hactenus solum ostendimus gratiam (sanctificantem) esse formam permanentem in homine, quando non operatur, ac proinde distinctam ab omnibus actibus gratiae. Ex quo satis probatum videtur illam esse habitum; *abstinuimus tamen ab hac voce quia per habitum solet intelligi* principium actus, de quo nondum disputatum erat: quamvis si vox illa *latius sumatur pro quacumque qualitate perficiente animam,* quae non sit actus secundus, eadem certitudine qua ostendimus dari gratiam permanentem, concluditur esse qualitatem habitualem". (*De gratia,* lib. VI, c. IV, n. 1). Así que en el mismo capítulo *De gratia* en que el P. Urdánez encuentra la contradicción con la metafísica, profesa Suárez la misma doctrina y casi con las mismas palabras que en la Metafísica.

Por lo demás, he aquí algunas maneras del estilo del P. Urdánoz. "La idea de modo substancial extrínseco o intrínseco ha sido bastardeada en la metafísica a partir de Suárez, que ha llenado el mundo de entidades modales misteriosas, irreductibles a ninguna de las categorías del ser": (¿ni siquiera como *ens quo?* (pág. 18). "El nominalismo y Suárez han pulverizado la unidad de los hábitos de ciencia" (ib. pág. 99). "Pero Suárez no ha sabido distinguir entre can-

tidad y latitud virtual de la verdadera composición real de los nominalistas" (pág. 103, nota 19. fine).

¿Son estas imputaciones tan fundadas como la pretendida contradicción que quiso encontrar entre la metafísica y el tratado *De gratia*?

Muy diversa es la obra del P. Lumbreras. Es sobrio en la exposición y se ciñe con admirable concisión a exponer la mente del Santo Doctor, sin pretender que para alabar a Santo Tomás se han de aniquilar otros escritores. Sus introducciones son un modelo en su género. Primero expone el orden de los artículos, después señala la doctrina de la Iglesia en la materia, y, por fin, expone la doctrina de cada uno de los artículos. Si la Suma se ha de adoptar como texto, ésta sería la manera práctica de poderlo hacer.

J. JIMENEZ

SAN AGUSTÍN: *Obras*. Tomo XII. Tratados morales. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954. XV, 995 págs. 19 × 12 cms.

En el presente tomo de la B. A. C., que forma el doce de las obras de San Agustín, que la misma editorial tiene en curso de publicación, se encierran bajo el título de tratados morales, varios escritos de San Agustín de diversa importancia, pero con una relación más o menos intensa con la moral.

Estos tratados son: *Del bien del matrimonio. Sobre la santa Virginidad. Del bien de la viudez. De la continencia. El combate cristiano. Sobre la mentira. Del trabajo de los monjes. El sermón de la montaña*. Precede a todos ellos una Introducción General, debida a la pluma del P. López Cilleruelo, O. S. A., en que se expone en líneas generales los caracteres de la filosofía moral agustiniana, y se la defiende acertadamente de las interpretaciones falsas o menos acertadas que de ella han hecho muchos autores. Una breve introducción a cada uno de los tratados, y la versión, que va acompañada con el original latino, se debe a la diligencia del mismo P. Cilleruelo, y de los PP. Félix García y Ramiro Flórez, O. S. A.

A estos benemétiros PP. agustinos y a la incansable Editorial Católica, que edita la B. A. C., hemos de agradecer muy sinceramente este volumen, que en el año del centenario del nacimiento de San Agustín nos hace gustar algunas de las obras más hermosas del Santo Doctor de Hipona.

L. SALCEDO.

WILWOLL, ALEJANDRO, S. J.: *Alma y espíritu*. Versión española por José A. Menchaca, S. J. 2.ª ed. Editorial Razón y Fe, Madrid 1953. 266 páginas. 20 × 14 cms.

Id.: *Seele und Geist*. 2.ª ed. Friburgo de B. 1953. X-226 págs. 20 × 14 cms.

Con diferencia de muy poco tiempo han salido la segunda edición alemana y española de esta interesante obra del P. A. Wilwoll, que forma el tomo cuarto de la colección "Mensch, Welt, Gott", tratado completo de filosofía constructiva publicado por el Colegio Berchmans de Pullach, S. J. (Munich). La edición española ha podido tener en cuenta las importantes mejoras intro-

ducidas por el autor en la segunda edición alemana. Fundamentalmente, el libro contiene las mismas materias que la primera edición, es a saber: una introducción y tres partes. En la introducción se indica la importancia y actualidad palpitantes de la problemática sobre el alma humana. En la primera parte se expone la existencia del alma; en la segunda, la esencia, repartida en cuatro secciones: el alma y el conocimiento; respuesta del alma al mundo, el alma en el sentimiento y el apetecer; espíritu, alma y cuerpo; la unidad de la persona humana; el espíritu humano y el mundo. Y la tercera parte explana el sentido y madurez del alma. Todo completado con buenos índices de autores y materias. Los temas son desarrollados por el autor con profundidad, serenidad y con una especial atención a los problemas actuales de la antropología científica, tan cara a los filósofos y científicos de hoy. Por eso creemos que *Alma y Espíritu* es un excelente libro de psicología, de utilidad indiscutible para los estudiantes de Universidad y para todas aquellas personas, que se preocupan de los enigmáticos problemas de ese ser misterioso que es el hombre.

L. SALCEDO.

CORTS GRAU, JOSÉ: *Estudios filosóficos y literarios*. Ed. Rialp. Madrid, 1954. 375 págs. 19 × 12 cms.

La Biblioteca del Pensamiento Actual, que dirige el catedrático don Rafael Calvo Serer, reúne, en este vigésimo tercero volumen de su colección, diversos trabajos y conferencias del rector de la Universidad de Valencia, en los que se estudian problemas de actualidad y se les da una solución filosófica y cristiana. Los trabajos reunidos son los siguientes: 1. Nostalgia y vigencia de Europa; 2. Balmes y nuestra civilización; 3. La dignidad humana en Juan Luis Vives; 4. La doctrina social de Juan Luis Vives; 5. Sentido natural y sentido cristiano de la propiedad; 6. Nuestro anticomunismo; 7. Heinrich von Kleist; 8. San Juan de la Cruz y la personalidad humana; 9. Mi encuentro con Jorge Bernanos; 10. La lección de Pío XII a los juristas; 11. Grandeza y servidumbre del magisterio. La mano segura y delicada de Corts Grau va recorriendo esta variada problemática, estudiándola con cariño y dándole la solución ortodoxa que de su cristiana y recta formación podíamos esperar. Felicitamos a la Biblioteca del Pensamiento Actual por habernos ofrecido en este volumen tan manejable y tan bien presentado esos dispersos trabajos del ilustre rector de la Universidad de Valencia.

L. SALCEDO.

VON VARGA, ALEXANDER: *Einführung in die Erkenntnislehre. Die Grundrichtungen und die Grenzen der Erkenntnis der Wahrheit*. München. Ernst Reinhardt Verlag. 1953. 144 pp. 21 × 12,5 cms.

Introducción sistemática a la teoría del conocimiento; información sobre sus principales planteamientos y soluciones históricas; delineación de las fronteras fijadas al conocimiento humano de la verdad; éstos son los temas anunciados

en el título y puntualmente desarrollados a lo largo de este breve y denso tratado del profesor húngaro de la Universidad de Munich. La teoría del conocimiento (Erkenntnislehre), ciencia nacida en el siglo XIX a la sombra del Neokantismo, ha absorbido en estos últimos tiempos los más espinosos y fundamentales problemas de la Lógica, de la Psicología y de la Metafísica. Puede decirse que la estructura de esta ciencia como disciplina ha sido ya superada con los nuevos enfoques, menos críticos y más integralmente humanos y objetivos, de la fenomenología, teoría de los valores, filosofía de la existencia, etc. Varga se mueve en la dirección de A. Messer, cuyo vacío quiere llenar, y bajo la inspiración de Bruno Bauch. Esto nos da la tónica original de esta *Introducción*, una versión específicamente protestante del problema filosófico del conocimiento. Se sabe que B. Bauch dedicó una especial atención a la filosofía de Kant en relación con el protestantismo de Lutero. Este enfoque decide la contextura interna del libro de Varga, que se orienta todo él hacia el segundo miembro del subtítulo: *Grenzen... Límites del conocimiento de la verdad*. No hay una alusión expresa a la condición disminuída del hombre, del entendimiento humano, por efecto del pecado original, pero hay una cita ción equivalente de Lutero, en la que reprueba éste, como lo más pernicioso, "el hartazgo de seguridad" (die satte Sicherheit, p. 48, nota).

Son muchos, ingeniosos y beneméritos los esfuerzos realizados por la filosofía para resolver el grave problema de la verdad, concretado en la síntesis necesaria de una verdad eterna, inmutable, ideal y un conocer humano contingente, histórico, mudable y real; conocimiento verdadero y conocer verdadero (distinción sutil de B. Bauch, "Erkenntnis" y "Erkennen"; lo lógico e intemporal por un lado y lo psicológico e histórico por otro). La presentación y valoración de estos conatos introducen a Varga en todos los campos de la filosófica sisitemática e histórica, y en ellos se desenvuelve con notable claridad y justeza; estudia en primer lugar las formas precientíficas de conocimiento (antropomórfico y mágico) por oposición al científico inaugurado por los griegos; relaciona después el problema del conocimiento con las tres regiones fronterizas de la Lógica, la Psicología y la Metafísica; describe luego las varias posturas del hombre frente al problema, dogmatismo, escepticismo, nihilismo; entra ya en las varias vías de solución históricas; direcciones empiristas (empirismo ingenuo, reflexivo y puro), direcciones racionalistas (eleatismo, platonismo, ontologismo, panlogismo), y el criticismo como equilibrio nivelador de las dos tendencias anteriores. El criticismo, el de Kant, es el estado humano y la solución doctrinal que más plácemes merece al autor. En los dos últimos capítulos, dedicados al objeto del conocer y al ser mismo de la verdad, se perfilan de nuevo las direcciones extremas (realismo, fenomenismo e idealismo por el lado del objeto, y materialismo y espiritualismo por el lado de la interpretación totalitaria del ser de la verdad), para terminar en los méritos superiores a los demás, por más eficacia sintética y conciliadora de extremos, del criticismo. Sin embargo, no es el criticismo de Kant, ni tampoco B. Bauch la última palabra del autor. Su solución, sugerida ya en los finales de todos los desarrollos principales, y recogida como fruto maduro al término del libro, es la necesidad de superar el plano de la filosofía para dar plena respuesta al problema de la verdad. Todos los sistemas han aportado elementos valiosos; el resultado que arroja su conjunto, la filosofía en una palabra, la pasada y la

futura, la filosofía de por sí, no puede decir sino la "penúltima" palabra; sólo la teología, la fe, la fe en Cristo, Verbo hecho hombre, la realidad cristiana es la que puede superar la dual escisión dentro de nuestro ser, porque sólo ella es, todo en uno, verdad y realidad, verdad eterna y realidad temporal.

Al benemérito profesor, convencido de la verdad cristiana, no podemos menos de testimoniarle nuestro respeto y admiración. En línea de valoración filosófica nos es preciso, no obstante, apuntar las reservas que nos impone su desbordada tesis teológica de fondo. Si se trata de una adecuada penetración de la verdad, sólo la hallamos, es cierto, en Cristo, que pudo decir de sí: *Ego sum veritas*. Si se trata de una inadecuada pero legítima posesión de la verdad del ser, no podemos abdicar de la eficacia natural de nuestras potencias; la síntesis necesaria de valor eterno de la verdad y conocer humano temporal y contingente, no la da ciertamente una crítica del conocimiento a lo Kant; es preciso recurrir a la Metafísica, no con la timidez programática de Hartmann, sino con toda la abertura al ser de la Metafísica tradicional, puntualizada y enriquecida, no desplazada, por las más recientes filosofías.

L. Martínez G.

Pirlot, Jules: *Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne*. Namur. Secrétariat des Publications. Facultés Universitaires. 1953. 222 pp. 25 × 16 centímetros.

El reciente fallecimiento de René Le Senne (octubre 1954) presta un tinte de dolorida actualidad a esta excelente exposición de su filosofía, que sale con el refrendo autorizado del propio Le Senne a tenor de una carta confidencial al autor poco antes de la publicación del libro (21 de julio de 1953).

René Le Senne es, sin duda, una de las figuras más reveladoras del pensamiento filosófico contemporáneo, principalmente francés, rica como pocas en motivos de todas las tendencias que se han venido sucediendo, condicionando e interfiriendo desde comienzos de siglo. Si se tiene en cuenta además que su interés temático ha recorrido los más varios campos de la investigación filosófica, se comprenderá que no era fácil tarea el recoger en una síntesis unitaria todo ese vasto material volcado en una producción literaria por demás fecunda y dispersa. El autor ha sabido dar cima a esta empresa explotando la visible convergencia de todos los motivos de Le Senne hacia un vértice de unidad. Efectivamente, el lógico, el metafísico, el caracterólogo, el sociólogo y educador han tenido siempre en Le Senne un punto de mira y foco de irradiación, a saber, el hombre en su condición de persona capaz de perfeccionamiento espiritual. Un espiritualismo personalista es quizá la fórmula que mejor define su polifacético pensamiento humano y filosófico. En la cumbre de este pensamiento está el concepto de valor en su dimensión metafísica, ética, social y religiosa. Hacia este tema central se orienta toda la presentación exegética de Pirlot en una marcha ascendente.

En un primer capítulo introductorio se delinean los rasgos originales de Le Senne, sus preocupaciones personales recortadas en el ambiente que le

condiciona al emprender su carrera, idealismo de Hamelin, su maestro, intuicionismo de Bergson, y en la convivencia después con el existencialismo y la fenomenología. De Hamelin conserva Le Senne todo el valor del espíritu en la configuración inteligible del mundo de la experiencia, sin excluir la materia; pero a diferencia de Hamelin, Le Senne da categoría de relieve al "yo" personal despegado de la integración absorbente idealista del "yo universal indiscernido". De Bergson retiene la enemiga contra toda nivelación de lo espiritual y anímico con lo físico y técnico y recoge del mismo toda la visión dinámica y solidaria de la experiencia; pero frente a Bergson, lo mismo que frente al existencialismo actual, el negativo (existencialismo "de izquierda"), postula Le Senne una experiencia integral, sin mutilaciones. Sobre la fenomenología cerrada en vivencias inmanentes salta a lo absoluto y metafísico, que registra también una experiencia proseguida hasta sus últimas instancias. Sintetizando y superando las tendencias deficientes de la filosofía actual, Le Senne proclama una explotación descriptiva de la experiencia "ideo-existencial", experiencia y metafísica articuladas en la conciencia humana, punto de encuentro de lo universal y lo existencial. Los capítulos II al V contienen la ascensión doctrinal más característica de Le Senne, el despegue del idealismo despersonalizado para fijar la dimensión individua, concreta y libre del "yo" (moi) frente al "yo" (je) universal, a través de la teoría de la determinación, obstáculo y contradicción, condiciones de situación del "moi" libre y progresivo en su dinámica búsqueda y conquista, resistiendo y superando, labrando su destino, alumbrando el valor vinculado precisamente a aquel contraste victorioso. Viene después la descripción psicológico-espiritual de los movimientos fundamentales de la conciencia (extraversivo, introversivo, retroversivo y proversivo), articulados dos a dos en las cuatro etapas del vivir específicamente humano; la ciencia (retroversiva y extraversiva), moral (proversiva y extraversiva), arte (introversivo y retroversivo) y religión (proversiva e introversiva). El capítulo VI esboza la teoría del valor, tema culminante de toda la filosofía de Le Senne y punto más alto de su metafísica; el valor originariamente extrínseco al "yo", pero condición de su enriquecimiento al ser asimilado por él; el valor como revevelación del Absoluto; la solidaridad de todos los valores, innata insuficiencia de cada uno y por ello su natural complementaridad y apelación convergente de todos, en "comunicación", hacia el Valor único suficiente y fontal, Dios trascendente. La legitimidad de este avance hasta Dios se desarrolla en el capítulo VII; en el VIII se completa la teoría axiológica con la realización suprema de nuestro destino y salvación (salut) en nuestra unión con ese primer Valor, en que se consuma la relación teándrica, sustitutivo cristiano del anhelo de unidad del idealismo. Los capítulos finales, IX-XI, toman en consideración las irradiaciones de esta doctrina espiritualista y humana en una teoría caracterológica (tema caro al psicólogo Le Senne) y en la relación intersubjetiva que colorea de elevación espiritual el cotidiano convivir humano, social, pedagógico e histórico.

L. Martínez G.

SCHREIBER, GEORG: *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*, 2 vols. Friburgo, Herder. 1951. LXXVIII-488 y VIII-630 pp. 24 × 15 centímetros.

Un poco tardío, pero dentro de los límites de la conmemoración centenaria del concilio de Trento (1545-1563), ha salido en Alemania este grandioso monumento literario erigido a la memoria del gran Concilio. En verdad, ningún espacio geográfico más adecuado que el alemán (comprensivo de todos los pueblos germánicos) para dar resonancia a aquella magna fecha. Un grupo muy representativo de eclesiásticos, profesores y eruditos de las naciones de lengua alemana (Alemania, Austria, Suiza, Yugoslavia), bajo la dirección del conocido historiador G. Schreiber, profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad de Münster, ha puesto a contribución toda su seriedad y preparación científica para delinear el significado histórico que a la distancia de cuatro siglos proyecta sobre el momento presente el concilio de Trento.

Naturalmente, el hecho conmemorado y el sentido de la conmemoración son esencialmente eclesiásticos. Pero la amplitud de visión con que se ha enfocado este hecho rebasa los límites de un asunto interno de la Iglesia, para señalar sus dimensiones más generales en el terreno de la historia y de la cultura. Desde la comprensiva *Introducción* se hace resaltar la trascendencia histórica del concilio en el ancho marco del espíritu europeo. Los últimos trabajos del primer volumen en torno a las irradiaciones conciliares en el terreno de la liturgia, de la música religiosa, de las formas de devoción y literatura populares, y ante todo el magistral estudio sobre el Barroco (autor el mismo G. Schreiber), como expresión humana y cultural del espíritu de Trento, aparte lo original de los temas, contienen muy atinadas descripciones del ambiente espiritual de la época. La disertación que lleva por título *El concilio tridentino y la evolución del derecho matrimonial eclesiástico y civil* (autor H. Conrad), es un documentado estudio histórico con valiosos informes sobre usos y conceptos germanos medievales, cruce de influjos germanos primitivos, romanos y cristianos. Todo ello interesa grandemente a la historia y filosofía de la cultura. Subrayamos particularmente el mérito de uno de los primeros trabajos del primer volumen titulado *Las determinaciones doctrinales del Tridentino y la moderna concepción del mundo* (autor, J. P. Steffes); en oposición a la explosiva ruptura protestante entre naturaleza y gracia, fe y razón, y al moderno desencadenamiento de las fuerzas de la naturaleza en alas de un espíritu laicizado y mecanizado, con las desastrosas consecuencias de desgarro espiritual y de ruina material que arroja el saldo de la civilización europea moderna, apunta el autor, como hito de salvación, a la equilibrada síntesis de naturaleza y sobrenaturaleza que representa el concilio tridentino.

Con el subtítulo *Sein Werden und Wirken*, queda fijada la estructura externa de la obra. El tomo I abarca múltiples aspectos del Concilio mismo en su desarrollo interno y su significado general, desde los contenidos dogmáticos hasta las repercusiones en la literatura y piedad popular y en la música sagrada.

La mayor parte del tomo II lo llena un impresionante recorrido geográfico de la concreta eficacia del Concilio (su puesta en práctica) en las más caracterizadas provincias eclesiásticas del Imperio: Alta Baviera, Wurzburgo, Eichstätt, Bamberga, Augsburgo, Costanza, Maguncia, Trèveris, Colonia, Münster, Osnabrück, Paderborn. Era justificada esta atención especial a la realidad posconciliar en el suelo germánico. Para alemanes y no alemanes ofrecen estos capítulos la novedad de numerosos datos interesantes para la historia religiosa de Alemania. Siguen en el mismo segundo volumen siete estudios de estructura más general y varia dedicados a las Ordenes religiosas en su relación con las tareas conciliares (movimientos de reforma, participación, ejecución); entran en cuenta los benedictinos alemanes, cistercienses, premostratenses, dominicos, franciscanos, ermitaños de San Agustín y capuchinos. No se contrae la atención, salvo el primer apartado, a las Ordenes alemanas, y por ello vemos bien representadas a las figuras españolas; algo extrañará la falta de un capítulo dedicado a los jesuítas, cuyo significado en el Concilio no va sólo unido a españoles, sino a alemanes tan destacados como San Pedro Canisio; la obra de éste en la renovación de Alemania queda, por lo demás, ampliamente reseñada en los capítulos de las diócesis alemanas.

Cierra la obra un índice copioso y detalladísimo, onomástico y de materias, que ofrece una guía fácil para explotar los tesoros contenidos en los dos volúmenes y aun para orientarse sobre todo el marco histórico y espiritual de la época.

L. Martínez G.

Frei Alvaro Pais: *Colirio da fe contra as heresias.* Estabelecimento do texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses. Vol. I. Lisboa. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia. 1954. VIII-392 pp. 24 × 16 cms.

¿Gallego? ¿Portugués? No se ha agudizado la polémica en torno a la patria de Alvaro Pelayo (o Pais), tanto como se ha hecho viva en el caso de Francisco Sánchez. Barbosa Machado hace nacer a Alvaro Pais en Santarem; sin embargo, el reciente historiador de la filosofía portuguesa, L. Thomas *(Gesch. der Phil. in Portugal,* Lisboa, 1944, p. 83) reconoce que probablemente es español (i. e. no portugués). En todo caso, Alvaro Pelayo, a diferencia del escéptico Francisco Sánchez, que ni vivió en España ni en Portugal, reparte su vida, asendereada y dinámica en ambas zonas ibéricas, fuera del tiempo no corto de sus correrías y estancias extrapeninsulares. Franciscano de la provincia de Galicia, protegido por el rey castellano Sancho IV, estrechamente unido a la corte papal de Aviñón, viene a ocupar la diócesis portuguesa de Silves, después de pasar por la de Corón en Grecia; muere pacíficamente retirado en un convento de clarisas de Sevilla (1350). Para Alvaro Pais, como para tantos otros valores históricos, que han dividido su vida y actividad entre los dos países ibéricos, nada más honroso y eficaz que una rivalidad peninsular en desenterrar sus méritos históricos, comenzando, como en el presente caso, por una cuidadosa publicación o reedición moderna de sus olvidados escritos. Alvaro Pelayo es un autor fecundo, primariamente teólogo, apologeta

y teórico de política eclesiástica. De sus múltiples escritos, sólo uno, el *De Statu et Planctu Ecclesiae*, ha conocido varias, pero viejas, ediciones (1474, 1517, 1560 y 1698). Es sin duda la obra más importante. Junto a ella hay que poner otras dos de innegable relieve, el *Collyrium fidei adversus haereses* y el *Speculum regum*. Del *Collyrium* conocíamos algunos extractos publicados por Scholz y por Menéndez Pelayo. La Facultad de Letras de Lisboa ha querido reactualizar estos trozos de literatura medieval, valiosos exponentes de una crítica situación espiritual y político-eclesiástica del siglo XIV. El presente tomo nos da sólo la mitad del *Collyrium fidei*, al que seguirá el primer volumen del *Speculum regum;* después se editarán las dos segundas mitades correspondientes. Esta edición de inéditos será cerrada con un tercer volumen proyectado para cada obra, que contendrá estudios de los problemas que ellas suscitan. Luego se pasará a una reedición moderna del *De Statu et Planctu Ecclesiae*, con características parecidas a las dos obras anteriores.

No tiene la presente publicación pretensiones de edición crítica. El texto que se da en este primer volumen se ha fijado teniendo en cuenta, al parecer, solamente un códice vaticano, por cierto bastante "mendoso", a juzgar por las frecuentes "correcciones" del original que van al pie de página. Se intenta más bien una obra de utilidad, y para ello se ha vertido al portuguÉs el original latino, versión que acompaña al texto en página doble. Sin duda el propósito de abordar los temas de estudio en el tercer tomo anunciado, ha reducido al mínimum las indicaciones sobre el sentido y particularidades de la edición, que van en la "Nota previa" de las dos primeras páginas del volumen.

L. MARTÍNEZ G.

JOLIVET, REGIS: *La sinceridad y sus exigencias*. Colección "Aula de ideas", volumen 2. Prólogo de Adolfo Muñoz Alonso. Editorial Aula. Murcia, Santa Ana, 2, 1953. 12 × 17 cms., 272 págs.

Ya se hizo en PENSAMIENTO la recensión de este precioso libro de Regis Jolivet. Ahora sale en castellano, traducido y prologado por la vigilante pluma del doctor Muñoz Alonso. Si hay que alabar el libro, no menos hay que alabar la manera cómo el traductor enjuicia y resume las ideas del original francés. "Plegaria de amable encanto, nos atrevimos a escribir en otro lugar, a propósito de este libro. Plegaria, porque en ella amanece la presencia de Dios en lo más hondo y en lo más claro de nuestra intimidad, como trascendente, no como despliegue inmanente de nuestra subjetividad. La sinceridad es, en último deslinde, como una confidencia de cada uno de nosotros con nosotros mismos y con los demás, a la que asiste la presencia de Dios con la mirada y con el amor. Libros como éste, escritos para meditación en el ocio de nuestras tareas diarias, reaniman el aliento y afianzan nuestra fe en la excelsitud de la filosofía cristiana, que satisface la intimidad y la ennoblece."

J. JIMÉNEZ.

DIETRICH VON HILDEBRAND, *Fundamental Moral Attitudes* (trans. by A. Jourdain). 72 p. 4.°. Longmans, Green & Co. New York, 1950.

Esta obra escueta, clara, rica en matices, constituye un anticipo de la primera parte del gran tratado moral de su autor, Christian Ethics, publicada por esta misma editorial en 1953.

En cinco grandes capítulos se lleva a cabo un penetrante análisis fenómenológico de otras tantas actitudes humanas y sociales (humanas en el seno de la sociedad) frente a las exigencias del mundo de los valores morales, en cada una de las cuales se realiza un despliegue de matices positivos y negativos de la más genuina y exacta observación fenomenológica: *Reverencia,* que es el estado de espíritu radicalmente requerido para la percepción de valores morales y a la que se oponen la autosuficiencia y la concupiscencia que, por distintos caminos, obcecan esta percepción. *Fidelidad,* en el sentido de consecuencia y constancia del hombre consigo mismo en observar una conducta de acuerdo con unos principios trascendentes ciertos. Se le oponen la superficialidad y la impresionabilidad que conduce a mudar de resoluciones según lo último que ha herido la sensibilidad. Esta actitud, característica del *vir constans* romano, es condición indispensable de la vida de fe y no ha de confundirse con la mera lealtad cívica. *Conciencia de responsabilidad* que confiere realmente el carácter moral a virtudes que en otro caso no pasarían de ser cualidades temperamentales o actitudes estéticas. La falta de este sentido de responsabilidad convierte la vida en un juego de la moda en la que realmente no hay respuestas de valor auténticas. *Veracidad,* y matizando más, *Autenticidad,* que afecta a la totalidad de la actitud moral en la vida de un hombre. Se le oponen el tipo del embustero, el del ciego voluntario a los valores que suponen decisiones incómodas, dejándose engañar a sí mismo, y el del que ha perdido el sentido de la sinceridad en sus reacciones afectivas. Finalmente, *Bondad,* que es la expresión global de la vida moral en plenitud, fuera de la cual se hallan formalmente el tipo frío e indiferente hacia sus prójimos, el cruel y el perverso, rebelde a toda llamada de valor moral. Esta *Bondad* no debe confundirse con el buen natural, pues consiste precisamente en la máxima intensidad de vida moral, en una firme y consciente respuesta continua al valor.

El autor, antiguo discípulo de la Escuela Fenomenológica de Husserl, en Göttingen, convertido después a la fe católica con una sinceridad y una rectitud ejemplar que ha prolongado eficazmente hasta la actualidad, hace un uso prudente y fecundo del método fenomenológico para viviseccionar las facetas de la existencia ética del hombre guiado por una luz constructiva, profunda y del más hondo sentido cristiano, en medio de una degustación, característica en él, de las realidades concretas.

En su reciente obra *Christian Ethics* hemos visto desfilar los mismos tipos pero insospechadamente multiplicados y enriquecidos en un análisis de plena madurez que ha conseguido incorporar a lo mejor de la especulación católica los resultados positivos de la Axiología fenomenológica.

L. C.

VAN MELSEN, A. G.: *The Philosophy of Nature*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1953. 25 × 17 cm.; 253 págs.

A los cuatro años de la aparición del volumen, por tantos conceptos interesantes, *Van atomos naar atoom*, cuya tradución inglesa presentamos en estas páginas, PENSAMIENTO 10 (1954) 238, el incansable profesor de Nimega publica una nueva obra, preparada por buen número de comunicaciones y monografías de carácter científico-filosófico. En ella se contienen las lecciones de filosofía de la naturaleza profesadas por el autor en la Universidad "Duquesne", de Pittsburgh (U. S. A.), de la que fué profesor invitado durante el curso 1951-1952. Esto explica el sello marcadamente didáctico del libro, que resalta en todas sus páginas y que pone de manifiesto las extraordinarias cualidades del joven profesor: dominio profundo acompañado de escogida erudición, así en el terreno de la filosofía como en el de la ciencia; orden rigurosamente lógico y método clásicamente moderno en la exposición y desarrollo de tan variados y difíciles problemas; estilo y lenguaje sobrio y claro, acomodado a discípulos y lectores no especializados todavía en la filosofía de la naturaleza inorgánica. Así no puede maravillar la favorable aceptación que la crítica ha hecho de este volumen, que sirve ya de texto en algunas universidades.

La caracterización preliminar de la filosofía de la naturaleza es el objetivo del primer capítulo. Existen problemas verdaderamente interesantes concernientes a la estructura del mundo material que están fuera del alcance de la investigación científica. Está, en efecto, no puede discutir los presupuestos de que parte; v. g., que las cosas materiales tienen estructura específico-individual, por estar ellos embebidos y encarnados en el método básico de la ciencia. Esta insuficiencia de principio abre la puerta a la *posibilidad* de una filosofía de la naturaleza. El objeto de ésta es la estructura básica de la materia y todos los fenómenos materiales en cuanto tales. La ciencia no puede estudiar sistemáticamente los llamados aspectos *primarios* de la experiencia; su única función es purificar, corregir y elaborar la parte *primitiva* de la experiencia común. En cambio, la filosofía de la naturaleza es una reflexión filosófico-sistemática sobre los datos que revela el conocimiento precientífico *primario* del mundo material. Así aparece la importancia de la *epistemología* en la estructuración de la cosmología.

Sigue una *supervisión de la historia del estudio de la naturaleza* en el campo filosófico, desde las primeras escuelas griegas (Heráclito, Parmenides...) hasta la restauración de la filosofía aristotélico-tomista en la pasada centuria, pasando por "la nueva ciencia" del s. XVII. Capital importancia se concede a la exposición y enjuiciamiento de la cosmología aristotélica—doctrina de materia y forma, de elemento y compuesto—y a la explicación de su autoridad indiscutida durante veinte siglos. En el sistema de Aristóteles hay que distinguir entre principios *filosóficos* y teorías *científicas*; sólo éstas se ha probado que son falsas. También en la ciencia moderna debe hacerse esta distinción; sus principios filosóficos están entrelazados con los del mecanicismo de Demócrito. Los filósofos tomistas del s. XIX no se han formado un concepto claro de la distinción entre las teorías científicas en curso y los principios filosóficos a ellas subyacentes.

El capítulo tercero estudia la *verdadera relación entre ciencia y filosofía de la naturaleza.* La confusión entre ambas no es accidental, ni causada por una situación histórica especial, tal como la que se presentó en el siglo XVII, sino que nace de la fuerte tendencia del científico y del cosmólogo a considerar su sistema respectivo del conocimiento abstracto como un conocimiento de la realidad completa y no de un aspecto solamente. El análisis atento de la doctrina de los grados o niveles de abstracción en Sto. Tomás parece indicar que la ciencia y la filosofía de la naturaleza no pertenecen al mismo: ésta pertenece al tercero y aquélla al primero. Entrambos nos descubren algo acerca de la *esencia* de la materia, pero cada una revela aspectos esenciales distintos; puede decirse que la ciencia se ocupa de las facetas más específicas y la cosmología de las más generales, comunes a las diferentes especies del ser material. Ella estudia la materia en cuanto es mudable, en cuanto posee una estructura específico-individual, en cuanto es siempre a la vez cuantitativa y cualitativa. Así termina la *primera parte* del volumen.

La *segunda*—que corresponde a la cosmología clásica—se ocupa de *los problemas específicos de la filosofía de la naturaleza.* Y ante todo de *la esencia del ser material,* en cuanto ella es el problema cosmológico por antonomasia. Sabido es que para los aristotélicos el punto de partida era el cambio sustancial, que no ofrecía a su juicio problemática alguna. No así para el cosmólogo moderno, que juzga no poder afirmar un cambio semejante más que sobre la base de un sistema ya elaborado de filosofía de la naturaleza. Un buen punto de partida deberá ser un hecho que esté fuera de toda duda posible, y que a la vez encierre algo común a toda la materia. Para Van Melsen la *estructura especie-individuo,* responde a esta doble exigencia; y al mismo tiempo revela la composición o no-simplicidad de todo ser material individual, sea cual sea su carácter. Así la teoría hilemórfica queda probada con evidencia y establecida la posibilidad del cambio sustancial.

Los tres capítulos restantes tratan de las propiedades generales del ser material. En el quinto—*cantidad*—se analiza y defiende la naturaleza y valor objetivo de los conceptos de espacio, movimiento, tiempo. La discusión de la relatividad restringida einsteiniana lleva a la conclusión de que las pretendidas contradicciones entre el análisis filosófico y los resultados de la ciencia son tan sólo aparentes.

El capítulo sexto, dedicado a la *cualidad* estudia la realidad de las cualidades materiales y su irreductibilidad a la cantidad, el enlace y la diferencia entre la extensión y la intensidad de las mismas cualidades, y el problema—históricamente importante—de la reducción de una cualidad a otra, enlazado esencialmente con el de la diferencia entre una sustancia o combinación y un agregado o mezcla, de interés indeclinable para el hilemorfismo. Ciérrase el libro con el examen de la *actividad en la materia.* La discusión se ocupa preferentemente con las consecuencias que, según frecuente afirmación de muchos físicos, parece tener la mecánica cuántica con los problemas filosóficos transcendentales de causalidad, determinismo y libertad. Las aparentes antinomias desaparecen si se atiende a que las definiciones filosóficas no son en realidad idénticas con los conceptos científicos.

El profesor Van Melsen nos ofrece un libro—o si se quiere—un texto de filosofía de la naturaleza, señalado así por el valor intrínseco de la doctrina

sólida y profunda como por la novedad y originalidad de su contenido y presentación. A la exposición clásica de los neoescolásticos—cosmología estática, cosmología dinámica, cosmología sintética—añade la discusión de las cuestiones, tan del gusto actual, de epistemología, historia y filosofía de las ciencias, que atañe al objeto de la obra. En esto se parece al libro de F. Renoirte—*Eléments de critique des sciences et de cosmologie*—, al cual aventaja en haber dado una unidad perfecta a los elementos utilizados y armonía conveniente a su importancia relativa. Efecto de tan importante estudio es un robustecimiento de las posiciones aristotélico-tomistas, pues como dice el autor: "el resultado interesante ha sido que la filosofía de Aristóteles ha mostrado ser muy acomodada a las necesidades filosóficas de la ciencia moderna". En su larga y razonada crítica en la *Revue Philosophique de Louvain*, considera Van Breda este libro "como el anuncio de una nueva etapa en la evolución de la cosmología escolástica contemporánea".

Si hubiese que señalar algunos puntos más originales o mejor logrados, mencionaríamos la defensa de la posibilidad y necesidad de la filosofía de la naturaleza contra los positivistas, la importancia y la naturaleza de las relaciones entre epistemología y cosmología, la exposición y crítica del sistema de Aristóteles y de su posición en la filosofía griega y en el medioevo, el examen y enjuiciamiento de las dos exposiciones de Sto. Tomás acerca de los tres grados de abstracción, la discusión del difícil problema de los cambios sustanciales en el mundo anorgánico, el análisis del concepto de movimiento en la física aristotélica y en la mecánica moderna, la crítica de la importancia filosófica de la relatividad restringida de Einstein, el estudio de los conceptos de determinismo y causalidad en la física mecanicista del s. XIX y en la mecánica cuántica de nuestros días, y la defensa del libre albedrío frente a los deterministas y a los indeterministas.

Para terminar nos permitiremos indicar algunas afirmaciones discutibles, y aun menos exactas. Nos parece exagerada la independencia que se establece entre ciencia y filosofía de la naturaleza; para algunas tesis principales, especialmente entre las relativas a la esencia de los cuerpos, parece indispensable partir de los datos elaborados por la física y la química. No es evidente ni mucho menos que la estructura específico-individual, esencial a todos los cuerpos naturales, permita deducir una composición esencial de los mismos, que coincida con la propugnada por el hilomorfismo; por lo menos, si la distinción real entre los primeros principios constitutivos ha de ser la defendida clásicamente por los escolásticos. Tampoco nos satisface la solución dada al problema de la distinción entre agregado y sustancia—que corresponde a la diferencia entre mezcla y combinación—, y a la cuestión de la realización en el mundo anorgánico del concepto de individuo.

R. PUIGREFAGUT.

GONZALO, J.: *Las funciones cerebrales humanas según nuevos datos y bases fisiológicas.* Ponencia del IV Congreso Nacional de Neuro-Psiquiatría, Madrid, 1954. 57 págs., 16,5 × 23 5 cms.

El presente trabajo es una síntesis de los dos primeros volúmenes de la *Dinámica Cerebral* [del 1.º dimos amplia cuenta en PENSAMIENTO, 2 (1946)

344-346] y un avance de las experiencias en la zona acústica que serán recogidas en un tercer volumen. Como allí dijimos, propugna el autor una revisión de los conceptos clásicos de la patología sobre la base de experiencias llevadas personalmente a cabo con heridos de guerra (principalmente con dos casos de lesión grave parieto-occipital izquierda, que el autor ha podido conferir con otros 100 casos similares aunque menos agudos, estudiados por diversos autores en los cincuenta últimos años). Frente a la concepción clásica que es anatómico-clínica-estática, opone el autor la nueva concepción anatómica-clínica-dinámica. No hay ya entidades nosológicas independientes y específicamente localizadas, sino afecciones que influyen unas en otras. No hay oposición entre funciones superiores e inferiores, ni separación entre zonas de proyección y de asociación, sino continuidad funcional a través de las áreas corticales. Frente al empirismo y atomismo de la concepción clásica propugna una doctrina más causal y de continuidad; frente a la heterogeneidad funcional regional, la homogeneidad.

Los fenómenos que el A. presenta para probar su tesis quedan ahora completados con otros nuevos. La acción dinámica se reduce en último término a desfasamiento, refuerzo y repercusión. Este tercer elemento es, si cabe, el más representativo contra la teoría de las localizaciones, puesto que tratándose de una lesión cortical equidistante (en el síndrome central) de las zonas visual, táctil y acústica, que anatómicamente están intactas, quedan claramente afectadas dichas funciones, y en ambos lados por igual, a pesar de que la lesión es unilateral.

El efecto de las lesiones se hace depender de dos factores: magnitud de la lesión y posición de la misma; con lo que el A. intenta integrar laudablemente bajo un aspecto las dos teorías del localismo (posición) y antilocalismo (magnitud). La doctrina de los "gradientes" (= proporción en que varía una magnitud con la distancia) cerebrales, que el A. ha propuesto en cursos de doctorado, le da pie para exponer los síndromes marginal, paracentral y central, en función de un solo factor, el campo visual, en vez de los tres clásicos.

El presentae trabajo nos confirma en el parecer que dimos al enjuiciar el primer tomo de la D. C., y a pesar del relativo silencio que en general ha rodeado la aparición de estos estudios, nos parecen de gran importancia teórica. Tal vez el deseo de destacar la nueva aportación del síndrome central lleva al A. a exagerar algo su oposición a la doctrina localista clásica, y como en otros casos (por ejemplo, el de la nueva genética de Mitchourinsk-Lissenko contra la clásica de Mendel-Morgan), serían tal vez mejor recibidas las ideas si se presentasen como una integración de lo cumúnmente admitido, ya que en realidad el A. admite ciertas localizaciones marginales, y los localistas más que negar prescinden de los fenómenos de la D. C., que hasta ahora se ignoraban.

Desde un punto de vista más filosófico, diríamos que los fenómenos de repercusión, refuerzo y desfasamiento demuestran que la región central del corte condiciona las funciones específicas cerebrales; pero aunque lograsen éstos desautorizar por completo la doctrina de las localizaciones, no por eso se seguiría nada—como parece suponer el autor (p. 32)—contra las "*facultades* mentales" que no están necesariamente ligadas a una teoría localista determinada. Igualmente cabría notar que tratándose de funciones cerebrales sería más conforme usar el término *psicofisiológico* que el de fisiológico, y por

lo mismo las tres citas que encabezan el trabajo no deben interpretarse necesariamente con el matiz mecanicista que presentan.

A. ROLDÁN.

CORTS GRAU, J.: *Curso de Derecho Natural.* Editora Nacional 1953, pp. 395.

El presente libro es, en frase del autor, "Resumen de explicaciones de cátedra, expresión de una doctrina y de una actitud mental profesada con plena conciencia de la responsabilidad". Doblemente es de alabar la obra; como magnífica exposición de cátedra y como valiente actitud doctrinal.

Una exposición sobre las principales bases de toda la Flosofía ética bien cimentada, sirve de pórtico a las cuestiones pertinentes al derecho. En la parte primera se le estudia partiendo de su encuadramiento dentro de la Filosofía general. Se examinan las posiciones de la mente frente a la cognoscibilidad de las cosas y de las distintas teorías jurídicas, que pretenden dar solución al problema de la existencia de la esfera del Derecho.

En la parte segunda el autor asienta como orientación segura el iusnaturalismo fundado en la ley eterna y la ley natural, estudiando a su luz la inmutabilidad del derecho natural, con un fondo de contenido progresivo. Empleando aquí un oportuno símil metafórico, para la exposición de aquel contenido, nos dice que acontece en esta materia como en los astros, "la estrella es fija pero el conocimiento que de ella tenemos es progresivo".

Se van exponiendo luego los derechos y deberes inherentes a la persona humana y se estudian las distintas formas sociales desde la familia a la sociedad internacional. En el desarrollo de todas las cuestiones muestra el autor abundantísima erudición de autores modernos y clásicos en la materia. Ni deja de aducir algunas veces a nuestros clásicos de lenguaje, especialmente Luis de León, para confirmar con su exquisito decir los puntos de vista del tratado. También en el equilibrado Luis Vives encuentra aptísimo material para confirmación de sus explicaciones.

La actitud del autor es laudable porque nos sabe presentar en estuche cincelado moderno el meollo de la juridicidad perenne de los grandes autores. Tiene además un acertado enfoque del problema de la propiedad, y, en general de todo el problema social, insistiendo en los deberes que pesan sobre la propiedad y en especial sobre los bienes superfluos. Para la explicación de los mismos acude a la idea acostumbrada del excedente a las necesidades impuestas por el decoro y la jerarquía social de la vida. Pero sobre estos últimos conceptos observa atinadamente el autor, que "excluyen la idea de privilegio y responden a la de servicio y sacrificio" (p. 285). También en otro sitio (página 372) nos pormenoriza que "rango social es inconfundible con las exigencias del lujo. El lujo se nutre de lo superfluo y el rango social o categoría que afecta al decoro o a la función que cada cual cumple, tiende a sacrificar todo lujo u ostentación". Con estas explicaciones se evita el escollo de incurrir en un concepto del decoro que abrace todos los bienes superfluos, eximiéndoles, de este modo, del exponente de que están afectados de contribuir al socorro de las graves necesidades ajenas.

Otros muchos puntos de indiscutible acierto podríamos señalar en el libro,

como el concepto sentimental y racional de la patria y de la nación, que revelan la perspicacia y competencia del autor en las cuestiones que expone. Los discípulos que hayan de usar el libro y cuantos asimilen sus conceptos adquirirán en el mismo una sana orientación y claridad de ideas.

VILACREUS.

STEVEN, P.: *Elements de Morale Sociale.* Desclée. París, pp. 612.

Los tratados de Moral Social son siempre oportunos en nuestros días en que se nota tanta necesidad del enfoque social de los asuntos morales dentro del marco de la doctrina católica. El Autor nos presenta un trabajo, a este respecto, con muy buenas cualidades en no pocos aspectos. Trata ampliamente de la vida familiar, profesional, e internacional. En cada una de estas partes acude sobre todo a las encíclicas de los Sumos Pontífices, y no deja de darnos, al desarrollar la vida profesional cuando es menester, las oportunas nociones de economía, siguiendo la división tradicional de producción, repartición, circulación y consumo. El estilo es sumamente claro, la redacción concisa y muy dividida en párrafos, que dan claridad a cada idea en particular pero en la sistematización de los capítulos nos ofrecen un plan de divisiones difícilmente asequible.

El conjunto de la obra se nos presenta como un tratado de moral especulativa a base de principios de ética especial, de nociones económicas y de doctrinas pontificias. A casos prácticos y concretos se baja pocas veces. Es pues un libro de orientación.

Hemos echado de menos un asunto de moral social que tiene, a nuestro entender, una gran trascendencia. Nos referimos al problema de las llamadas leyes meramente penales, cuyo enfoque es de tanta importancia social y práctica. El autor las menciona al tratar del servicio militar obligatorio, pero no entra a fondo en su estudio, siendo así que sus consecuencias en las relaciones sociales son verdaderamente enormes. Si no se purifica esta idea tan metida entre los moralistas, dándole un enfoque más lógico y social, siempre tendrá la sociedad cristiana un germen de corrupción de la conciencia, de descrédito de las leyes y de perturbaciones sociales.

Al tratar el autor de la sociadad internacional y en particular del organismo de la O. N. U. deja de mencionar el derecho de veto que tienen algunas naciones, pormenor esencialísimo para formarse la más ligera idea de la viabilidad y justicia de semejante organización, prescindiendo de sus elevados principios teóricos.

El libro es altamente recomendable como obra de texto y de orientación. La presentación es verdaderamente exquisita.

VILACREUS.

GRANDMAISON, JEAN LE COUR: *Le monde n'est pas un "combinat" géant. Le message du Saint Père de Noël, 1952.* Editions Desclée. Tournai. Belbique. pp. 84.

Precioso opúsculo que comenta el mensaje del Sumo Pontífice, de las Navidades del año 1952. La miseria, que oprime gran parte de la humanidad, no puede ser eliminada por la técnica. El reconocimiento de la persona humana y de las bases naturales de la sociedad, la caridad práctica y la vuelta a Jesucristo, son las verdaderas soluciones al problema de las calamidades humanas. Ideas y comentarios magníficos. El tema del lujo quizá se resiente, en su resolución, de un enfoque algún tanto discutible, pero la lectura del folleto será en todos sus aspectos de grande utilidad.

VILACREUS.

LLOVERA, DR. J. M.; BOIX SELVA, E.: *Tratado de Sociología Cristiana.* Barcelona. Editor Luis Gili. pp. 552.

La obra del benemérito Dr. Llovera no necesita presentación: siete ediciones en España y una en América, agotadas con rapidez, son el mejor elogio de este tratado que podemos llamar fundamental. Hacía ya tiempo que desaparecida la última edición, se deseaba otra nueva puesta al corriente de los últimos datos de la ciencia sociológica, de la legislación y de las orientaciones pontificias. Esto es lo que ha realizado magistralmente el profesor de Sociología, D. Emilio Boix Selva, con profundo conocimiento de la materia. La democracia, contrato de trabajo, libertad sindical, planes recientes de la economía rusa, etc., etc., han sido, entre otros, los temas completados con toda precisión.

Al final, en forma de escolios, aparecen largamente tratados: la participación en los beneficios de la empresa por parte de los trabajadores, complementos interesantes sobre el accionariado obrero, las primas y modalidades del salario, la seguridad social y la intervención de los obreros en la gestión de la empresa.

Ponen cima al libro oportunísimos y nutridísimos apéndices sobre los documentos pontificios, bibliografía, legislación internacional y española con un índice de materias completísimo. La obra es necesaria para todo el que quiera tener conocimiento completo de la Sociología Cristiana en sus elementos tradicionales y nuevos, y como elemento de trabajo para ulteriores investigaciones. Felicitamos al autor de las ampliaciones por su indiscutible éxito.

VILACREUS.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA Y CONTEMPORANEA

QUILES, ISMAEL, S. J., *Manuscritos filosóficos de la época colonial en Chile*. CvF, 9 (1953), núm. 34, 39-61.

Nueva y valiosa manifestación de la fecunda labor del A. en el terreno de la historia de nuestra filosofía colonial, uno de los múltiples y diversos sectores filosóficos que cultiva, todos con gran competencia.

No se presentan manuscritos desconocidos, pero sí se hace un estudio a conciencia, aunque sin pretender ser exhaustivo, de todos los conocidos incluídos en el epígrafe del trabajo. Resultado de esta labor es dar una idea de cada obra citada, corregir afirmaciones inexactas hechas sobre ellos, aducir numerosos datos nuevos o precisar otros indeterminados sobre autores, filiación filosófica, tendencias ideológicas, etc. El catálogo presenta del "Fondo Antiguo" del Archivo Nacional de Santiago de Chile diecisiete obras; de la Biblioteca de la Recoleta Dominicana (Santiago), seis obras filosóficas y cuatro teológicas. La composición de las del primer grupo va de los años 1668 a 1796; la de los del segundo, cuya fecha ha podido señalar el autor, es de mediados del siglo XVIII. Son obras didácticas que contienen enseñanzas de cátedra, interesantes más de una vez por la prudente libertad de opinar. De las treinta halladas en los archivos indicados, veintidós al menos son originales de profesores jesuítas; en las filosóficas de autores que no pertenecen a la Compañía, se advierte generalmente el influjo de la obra del P. Miguel Viñas, S. J., impresa en tres tomos en Génova en 1709. *J. Muñoz.*

GUIL BLANES, FRANCISCO: *La negación del mundo inteligible en Berkeley*. RevFil, 12 (1953), 359-371.

Berkeley no admite la existencia de las ideas abstractas, y como éstas forman el llamado mundo inteligible, de ahí que al parecer tampoco exista ese mundo para Berkeley. En efecto, el obispo anglicano hace una crítica demoledora de las ideas abstractas. Asegura que se siente incapaz de tener la menor idea abstracta. Ha sido el lenguaje el que ha introducido la creencia en la existencia de ideas abstractas. Y esto es un error, según Berkeley. Pues aunque existan palabras universales, no son más que signos de ideas particulares. Es decir, Berkeley profesa un nominalismo radical.

Sin embargo toda esta crítica nominalista del filósofo irlandés contra la existencia de las ideas abstractas, si se la analiza más despcio, en nada afecta al mundo propiamente inteligible o conceptual. Berkeley confundió el mundo inteligible con lo que él llama "ideas abstractas". La "idea" berkeleyana más que idea o concepto propiamente dicho, equivale a imagen sensible. Y así como es imposible una "imagen abstracta" de toda sensibilidad, así lo es para Berkeley la "idea abstracta". Pero con esto no ha tocado, como pretendió, el mundo conceptual o inteligible. *B. Pérez Argos.*

CEÑAL, RAMÓN, S. J.: *La filosofía de Emmanuel Maignan*. RevFil, 13 (1954), 15-68.

Es una breve síntesis de las doctrinas filosóficas de este Minimo francés, que ejerció notable influencia sobre el pensamiento filosófico español del siglo XVIII. Se destacan en ella aquellas tesis que ponen más de relieve su incorporación a las modernas corrientes de la Filosofía, en especial su actitud innovadora frente a la tradición escolástica. Es de notar que las cinco sextas partes del volumen total de su "Cursus philosophicus" se consagran a la Philosophia naturae seu Physica, que mantiene la primacía en el quehacer filosófico, según Maignan. A ella se subordina la Metafísica, que considera como un preámbulo de la Física, una Prophysica, como él la llama. Excluye naturalmente de su objeto los entes inmateriales, y afirma que el concepto de ser es perfectamente unívoco. La definición aristotélica de accidente es puramente nominal, no real.

En la Filosofía Natural profesa solememente un método rigurosamente lógico y

matemático, que no reconoce más autoridad que la experiencia. En la explicación de la naturaleza de los cuerpos es atomista y mecanicista, rechazando todo hilemorfismo, aun en el hombre, y como es natural, toda otra forma cualitativa. No distinguiendo la cuantidad de la substancia corporea, propugna una sutil y curiosa teoría para la explicación del misterio eucarístico, que ha sido una de las tesis más debatidas y características del filósofo francés. Niega, en efecto, a las especies eucarísticas toda realidad objetiva; su naturaleza es puramente intencional y subjetiva. Es una consecuencia lógica de principios filosóficos por él establecidos.

Aunque coincidiendo en muchos puntos, y sobre todo en la modernidad e independencia de pensamiento con Descartes, sin embargo no se le puede considerar como cartesiano. *B. Pérez Argos.*

SCIACCA, M. F.: *Platón: dos mil trescientos años después de su muerte.* CdD, 165 (1953), 433-445.

No pretende Sciacca conmemorar a Platón porque su significación es más profunda. Conmemorarlo como muerto sería conmemorar el funeral de Occidente. El pensamiento platónico constituye una integral antítesis con el momento filosófico actual. La filosofía platónica es la Filosofía de la Idea, del Ser, de la divina vocación del hombre a Dios. Filosofía que representa una encarnación histórica de lo cualitativo. El Ser platónico es un ser trascendente que exige el "rescate" y la "elevación" del hombre hacia sí. La Filosofía platónica es una de las premisas fundamentales del pensamiento de Occidente. Es negada hoy por cuantos no admiten la participación del hombre a Dios, identificando su esencia y su destino con la situación histórica y ésta con el grado cuantitativo de vida social. *J. J.*

CAPONIGRI, A. R.: *Vico and the theory of history.* GiordiMet, 9 (1954), 183-197.

Vico ocupa un puesto central en la Historia de la filosofía por su carácter humanístico e histórico. Corrige el culto por la ciencia centrando la atención en la idea de la humanidad. La idea es la fuente de la presencia del hombre en su existencialización dinámica, pero no la idea abstracta del Platonismo que es ausencia, sino la idea que hace presente al hombre a sí mismo en la realización de sus procesos culturales, haciendo que éstos a su vez determinen a la misma idea. Esta idea del hombre es directamente inmanente sólo al proceso cultural; la naturaleza en cambio sólo está presente en oblicuo. La idea de proceso natural abarca, además de la idea del hombre, otros procesos a los que el hombre está ausente. El proceso orgánico, aun incluyendo el humano, es incompleto para definir la presencia total del hombre en la cultura y deja sin resolver el problema de la integración de la comunidad y del individuo. Por esto el iusnaturalismo y todas las formas contractuales son una explicación insuficiente de la idea de hombre. La Nueva Ciencia se fija sólo en el proceso de la cultura, único que abarca la presencia total del hombre, aun en su dimensión social. Lo que hace que la idea del hombre polarice en la concreción de su proceso cultural es el tiempo: conjugación del tiempo y de la idea en la historia, he aquí en resumen la Nueva Ciencia. La prueba de su tesis la realiza Vico en el terreno de la jurisprudencia. La romana supera al iusnaturalismo porque señala a lo positivo como la forma-tiempo de la idealidad de la ley explicando así su doble carácter ideal y positivo.

De esta manera la historicidad de la ley natural es la base de la jurisprudencia teórica y el principio fundamental de la interpretativa. Estos términos, idea y tiempo, que constituyen la estructura cultural en las instituciones jurídicas. Vico los hace extensivos a todas las estructuras culturales. Y en este proceso cultural global el término ideal no es la justicia como en el orden jurídico, sino la humanidad o la idea del hombre. Así la historia es la base formal de una ciencia de la humanidad. Lo que funde sus dos términos constitutivos (idea-tiempo) es el hombre un "finitum quod tendit ad infinitum". Naturaleza e historia forman una dicotomía regida por el principio "verum et factum convertuntur". La verdad de la naturaleza eterna está solo presente a Dios su Hacedor, la de la historia temporal es la única totalmente accesible al hombre. El hombre, por su tendencia dinámica hacia el infinito, es una presencia parcial que tiende a la presencia total marcando así el orden radical de la historia. Lo que hace consciente estas presencias es la sabiduría en su doble fase, la espontánea del vulgo cristalizada en forma de mito por la fantasía y la refleja de los filósofos capta-

da como idea por la razón. La primera es la sabiduría poética que refleja una presencia parcial en la formación de las imágenes y del lenguaje. La ausencia implicada en la presencia parcial está reclamando la presencia total de la idea por medio de la razón filosófica que da el principio global explicativo de las presencias parciales. El principio mediador entre poesía y filosofía es la Providencia que rectifica la historia imprimiendo en el proceso temporal de la cultura su dirección ideal. Las presencias humanas parciales realizan la totalidad sólo por referencia a la presencia total implicada en la Providencia. La ciencia de la humanidad será la comprensión de la realización de la presencia total humana en la presencia de un Dios providente, y la providencia será la última explicación de la historia. El método de la historia lo formarán la filología como aclaración de las expresiones simbólicas de la cutura y la filosofía que interpreta esas manifestaciones culturales. *S. Gómez Nogales.*

KLUBERTANZ, G. P.: *Being and God according to contemporary Scholastics.* TheModSch, 32 (1954), 1-18.

Después del eclipse del siglo pasado, la metafísica vuelve a estar a la orden del día. Se entiende por metafísica cualquier investigación seria y racionalmente disciplinada sobre la realidad en su totalidad. El escolasticismo no es una doctrina única, sino un grupo de filosofías que tienen sus raíces en la Edad Media, y el Tomismo es cualquier filosofía que sigue la orientación de Santo Tomás. Hay tomistas de dos clases: los que creen que el tomismo es un sistema completo de respuestas a todas las cuestiones posibles y los que revisando el pensamiento de Santo Tomás confrontan con él los nuevos problemas y descubren nuevos aspectos. Aun entre los seguidores de Santo Tomás hay sus diferencias. Estas se fundan en el distinto punto de partida que establece entre los tomistas divergencias tan raciales como las que existen entre el idealismo, cartesianismo, hegelianismo, kantismo y racionalismo, hacia los que los tomistas muestran bastantes afinidades. El tomismo arranca de tres puntos de partida distintos: los conceptos, las conclusiones de la filosofía de la naturaleza y la experiencia sensible directamente. Cayetano y Juan de Santo Tomás siguiendo las huellas de Capreolo construyen una Metafísica basada en el triple grado de abstracción y concluyen la existencia y la ciencia de Dios a base de *conceptos.* El Suarismo con el mismo punto de partida y el mismo método añade algunas modificaciones al concepto y presionado por el Nominalismo sustituye en ciertos momentos un llamamiento a la experiencia para el análisis racional. Así la inclusión de la separabilidad como criterio de distinción real. Pero el paso a Dios sigue siendo conceptual: del *concepto* de contingencia al *del ser* necesario. También el Escotismo construye la metafísica barajando conceptos con la diferencia de una mayor formalización que simplifica el raciocinio y se presta a una mayor seriedad lógica. Esta vía conceptual tropieza con una gravísima dificultad en las pruebas de la unicidad, infinitud y existencia del concepto deducido del ser necesario. El punto de partida de la filosofía de la naturaleza, o no sale de la física o tiene que arribar a una abstracción, incurriendo en una metafísica abstracta de la esencia. Esta interpretación conceptual de la Metafísica de Santo Tomás no es la única. El Doctor Angélico es el primero y único metafísico que toma como punto de partida de una auténtica metafísica al ser sensible. Sus discípulos (Gil de Roma) transformaron su metafísica en un abstraccionismo. Pero Santo Tomás no reduce todo conocimiento intelectual al concepto. El entendimiento capta el acto de existir, no por un concepto, sino en la afirmación ulterior realista del juicio. De este acto de existir que está "separado" (no abstraído) de la esencia concluye un acto de existir (no una esencia subsistente), único, infinito, omniperfecto. *S. G. Nogales.*

MONTERO MOLINER, FERNANDO: *La teoría de la Significación en Husserl y Heidegger.* RevFil, 12 (1953), 393-425.

Magnífico artículo que con claridad y exacta expresión gramatical—con frecuencia añoradas en temas existencialistas—nos ofrece un interesante estudio del sentido de la Significación en Husserl y Heidegger. En una primera parte expone la diversa concepción del método fenomenológico en ambos autores, raíz de la diversa interpretación que ambos dan a la Significación. Para Husserl el análisis fenomenológico incluye una referencia constante a la conciencia. Más aún, es en ella, en la conciencia

pura y en sus vivencias, donde la intuición fenomenológica ha de descubrir y describir su objeto. De ahí la importancia que la Significación adquiere en la obra de Husserl y el sentido que va a tener. La Significación es un "algo" que convierte al signo en expresión, que hace que la vivencia exprese o miente un objeto. Husserl a la pregunta de qué es ese "algo" responde con dos negaciones y dos afirmaciones: 1. La significación no es la vivencia objetivante. 2. Ni el objeto mentado. 3. La significación es la *mención* o *referencia* objetiva que acompaña a las expresiones. 4. Es el *contenido intencional* de dichos actos expresivos.

Heidegger adopta una actitud fenomenológica más depurada. Prescinde en el análisis fenomenológico de ese elemento, flotante de la herencia cartesiana, que es la conciencia, para atender sólo a lo objetivo. Ve las cosas en sí mismas, no en esa reducción a la conciencia pura. Por eso el estudio de la Significación tiene en Heidegger un planteamiento muy distinto del que tuvo en Husserl. La relación entre la Significación y los actos expresivos queda relegada a un plano muy secundario. Por el contrario, aparece la Significación como un carácter primordial de la mundanidad, de la estructura que poseen aquellos entes que forman un mundo. Husserl parte de los actos expresivos y objetivantes y en ellos analiza la Significación, que la descubrirá como mención y referencia. Heidegger la busca en las cosas mismas, que a su vez no tienen sentido sin una referencia a la "existencia humana", al Dasein. *B. Pérez Argos.*

OSTERMANN, R.: *Gabriel Marcel: The discovery of Being.* TheModSch,, 31 (1954), 99-116.

A pesar del horror de Marcel a sistematizar, se puede reducir toda su filosofía a un principio de unidad: el ser, pero no como una esencia objetiva, sino como algo intrínseco al entendimiento que lo conoce. Para conocer al ser penetremos en el ser que pregunta sobre el ser. La persona es el centro de su filosofía; su método, la fenomenología de la situación personal, y el resultado, ir de la vida al pensamiento para volver del pensamiento a la vida. El misterio de la existencia sólo puede ser captado en una experiencia personal. Hay en ella dos momentos: el brillo instantáneo de su encuentro y la incomprehensibilidad de su contenido intelectual. Spinoza, Hegel y todos los sistemas filosóficos esencialistas, han identificado a Dios con el ser como una percha en la que colgar todas las determinaciones específicas. Esto es desconocer el dinamismo vital del acto de la existencia ilimitado y circunscrito por la esencia. La existencia es irreducible a una nota esencial e impensable como tal. Reducir la cosa a un conjunto de notas aislado de los demás conjuntos es objetivar la realidad como algo extrínseco a mí mismo, dejando fuera la existencia. No busca Marcel como Bergson un sustituto de la inteligencia, sino un modo no esencial de entender la existencia. Esta no es un predicado ni una abstracción. No pueden disociarse existencia y existente. No puede haber un criterio para contrastar lo existente y distinguirlo de lo no existente o para demostrar la existencia. Esta es algo primitivo que se impone por sí misma con su misterioso poder de afirmación. Es impermeable al juicio, por lo mismo que no es un predicado. Esencia y existencia son para Marcel dos modalidades existenciales irreducibles. La esencia se expresaría por el término "pensar" como sinónimo de una objetivación despersonalizada; la existencia habría que caracterizarla por la expresión antiabstraccionsta "pensar en" que restaura la comunidad del ser e impide la esenciabilización de la existencia en una idea. Su descripción fenomenológica equivaldría a una presencia preobjetiva anterior a toda imagen, experimentada en forma de participación o contacto comunicativo que evoca una fidelidad reacia a la destrucción de la presencia y coloca al ser en situación, deshaciendo así la dualidad objeto (externo) sujeto (inmanente) en la intimidad del "coesse" universal. Todo esto es un alimento saludable para mentes esencialistas e idealistas y aun para no pocos tomistas. *S. G. Nogales.*

OSTERMANN, R.: *Gabriel Marcel: The recovery of being.* TheModSch, 31 (1954), 289-305.

Marcel trata de afrontar la paradoja del conocimiento: justificar la validez del conocimiento con el mismo conocimiento. No se puede resolver con algo anterior al conocimiento. La salida de este dilema está en nuestra "movilidad interior", que nos permite con su indeterminación trascendente estar dentro y fuera. El poder de auto-

observación no objetiva lo auto-observado, puesto que no se trata de una yuxtaposición espacial. Sobre el ser real no se puede formular ningún juicio objetivamente válido, entendiendo por objetivo la universalidad abstracta implicada en el "cogito". Hay que superar la relación clásica sujeto-objeto para arribar en el campo de la libertad al "inverificable absoluto" del orden existencial. Es la experiencia límite de un encuentro con lo real consistente en un mero testimonio inesencializador, cuyo testigo es el sentido. Ni empirismo, ni racionalismo, sino la inmediatez misteriosa de un testimonio compacto y global del mundo existente, en el que el pensamiento no está seccionado de las cosas, ni las cosas entre sí. Es la "intuición reflexiva" o "reflexión primera", que rompe la unidad de la experiencia que se le presenta. Después tiene que venir "una reflexión a la segunda potencia", o "reflexión segunda" que restaura esta unidad valiéndose de la insatisfacción de nuestro apetito por el ser, para llegar con un recogimiento emancipador a lo "inmediato no-mediatizable" de mi yo. No sólo tenemos el peligro de objetivar las cosas, sino también las personas, haciendo del "yo" y del "tú" "él" con toda la despersonalización que esta abstracción lleva consigo. Hay que retornar al "tú" en el diálogo entablado por el amor, único que nos lleva a la comunión del ser en su totalidad y no a la *idea* esencialista y dispersadora del ser. El amor capta la individualidad del amado sin pulverizarlo en la reducción de innumerables cualidades abstractas. Pero el amor no puede ser ciego. Sería abstraerlo del orden inteligible. Amor y conocimiento, voluntad e inteligencia han de trabajar juntos. Mas sobre el concepto está el acto de fe en la perpetua renovación de la persona amada y la esperanza de que nada se ha perdido de ella. Como centro unificador del mundo de las personas está el "Tú" abstracto, no *demostrado* con las pruebas clásicas, sino *afirmado* en el acto de fe y esperanza que emana de la tendencia a superar mi limitación saliendo de mí por el amor.

S. Gómez Nogales.

ZOCHER, R.: *Kants transcendentale Deduktion der Kategorien.* ZeitfphF, 8 (1954) 161-194.

Este largo estudio se centra en el estudio analítico de la deducción trascendental de las categorías kantianas, a base de la exposición de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Pero el estudio se hace no tanto por su valor histórico, sino desde un punto de vista sistemático y por lo que tal deducción trascendental pueda contener de verdad, es decir, por su validez supra-temporal. El resultado puede resumirse bastante bien así. El pensamiento de la deducción trascendental contiene en cada caso particular una problemática de gran importancia, la cual ciertamente no se capta en las fórmulas explícitas de Kant ligadas a su tiempo, sino que se abre sólo a un análisis crítico penetrante. La solución de esa problemática no la alcanza Kant porque no comprende todavía claramente el método semántico adecuado al pensamiento trascendental y sucumbe más bien a una desviación "ontícista" condicionada por la tradición. Con todo él echa por el camino de la solución con el pensamiento de fondo de hacer posible la experiencia. La concepción de la identidad de la síntesis "aperceptiva" y "aprehensiva" puede ser valorada positivamente como un acertar con la dirección de la solución, aunque la discriminación de la síntesis, que luego vuelve a imponerse, demuestra que las cosas no son tan sencillas. Las ulteriores diferenciaciones o discriminaciones, que apuntan en el mismo Kant, lo confirman. Kant no fué capaz de hacer frente a toda la complicación interna del problema planteado con sus propios pensamientos, mediante una conveniente formación de conceptos. Trabaja la solución certeramente a base de la validez del juicio como concepto central. Capta también la necesidad de una determinación enteramente peculiar de la validez del juicio a base de la "categorialidad". Y todo ello le lleva a su tesis de la posibilitación del juicio. Pero esta tesis no hace en definitiva sino acotar exactamente el problema sin dar su demostración. Es preciso reconocer que la deducción trascendental kantiana es formalmente un fracaso, aunque contenga elementos apreciables de un criticismo semántico, aprovechables para el trabajo filosófico actual.

J. Gerardo.

HILDEBRANDT, K.: *Kants Verhältnis zu Leibniz in der vorkritischen Periode.* ZeitfphF, 8 (1954) 3-29.

En la ingente literatura sobre Kant hay una gran laguna: sus relaciones con Leibniz. Muchos investigadores de Kant no tienen conciencia de cuánta parte de su obra se ocupa de Leibniz, aun sin nombrarlo. El trabajo póstumo de 1793, que contiene en labios del propio Kant la historia y la mistificación de su lucha contra Leibniz, es poco conocido. Su interpretación comienza ahora. Y, sin embargo, el conocimiento efectivo de esta lucha con Leibniz hubiera arrojado mucha luz nueva sobre la figura y la obra de Kant. El criticismo es el adversario de Leibniz, pero Kant y el criticismo no son una misma cosa. El error histórico original es el de haber identificado Wolff con Leibniz. La síntesis Leibniz-Wolff es superficial. Por eso Kant en su período precrítico no va apartándose de Leibniz, sino de Wolff. Al revés, se aparta de Wolff para acercarse a Leibniz. A los cuarenta años Kant puede ser llamado un leibniziano, es decir, cuando es amigo de Hamann, maestro de Herder y con él del gran Goethe y su tiempo. En pleno período crítico, en la "*Kritik der Urteilskraft*", se acercó de nuevo a Leibniz. La artificial inclusión de esta obra en el criticismo no es ninguna adquisición. En el "opus postumum" el viejo rompe las barreras, que él mismo se había puesto y lucha por una auténtica metafísica. Por eso la tarea apremiante es, no sólo la de aislar de los criticismos al Kant precrítico y postcrítico, sino más aún la de separar dentro de la misma obra, crítica principal, la fórmula criticista-dogmática de la gran cantidad de nuevos conocimientos y de la investigación fenomenológica. Lo más desagradable de la figura de Kant es su enemistad contra los no-criticistas y contra el movimiento poético de rejuvenecimiento encabezado por Goethe. La filosofía debe buscar por eso con más celo en qué coinciden Kant y Leibniz, y en qué se complementan. *J. Echarri.*

FACKENHEIM, E. L.: *Schellings Begriff der positiven Philosophie.* ZeitfphF, 8 (1954) 321-335.

Hegel puso a sus contemporáneos ante una alternativa radical: o sistema dialéctico absoluto, o salvación de lo singular a costa de todo sistema. La filosofía positiva de Schelling es entre otras cosas un intento de hacer frente al dilema. Esta filosofía, que constituye una metafísica teísta de la libertad y de la existencia, se apartaba de su primer sistema de la identidad. No abandona enteramente el concepto de un sistema dialéctico, sino intenta más bien juntar una dialéctica de la esencia y de la necesidad con una doctrina no-dialéctica de la libertad y de la existencia. A causa de esto último fué rechazada por los hegelianos. A causa de lo primero fué repudiada por los adversarios del sistema, como por ejemplo Kierkegaard, que había ido a Berlín para oírle y luego le pareció que chocheaba intolerablemente. Ninguna de las dos partes en pugna estaba plenamente capacitada para examinar sin prejuicios la doctrina de Schelling como ella merecía. Tampoco lo estaban los positivistas y neokantianos de generaciones posteriores. Puede decirse que sólo la problemática existencialista ha creado una situación que permita a la reflexión penetrar realmente en la profundidad de la última filosofía de Schelling. La filosofía positiva es metafísica en sentido propio. Su primer principio es el Ser no pensable, que como absoluto cae más allá de toda experiencia, y como existente cae más allá de todo pensar. Se hace experimentable y pensable por un acto de voluntad. La primera expresión de su voluntad es la unidad dialéctica de las tres potencias o la esencia absoluta. La filosofía positiva explica el mundo real, mediante estos tres principios: el Ser impensable, la esencia absoluta y el mundo empírico-efectivo. Los tres son necesarios. Sólo por el primero podemos explicar por qué existe algo. Sólo por los dos primeros conjuntamente se puede explicar la razón en el mundo. Finalmente, el que se dé en el mundo real razón y sin-razón conjuntamente puede ser explicado por los tres principios solamente. Por eso el método de la filosofía positiva debe ser llamado Empirismo progresivo o metafísico. Comienza *a priori* con el Ser previamente impensable. Continúa—todavía *a priori*—con la consideración de las posibilidades, que encierra en sí la esencia absoluta. Pero descubre sólo *a posteriori* cuáles de entre ellas son o existen realmente. La filosofía positiva ilumina este problema. ¿Cómo es posible que la razón se funde

en un Absoluto carente de razón? Lo ilumina, es decir, se da cuenta de él en toda su profundidad, pero no llega a resolver ("Aber es gelingt ihr nicht, es zu loesen", p. 335).

J. Gerardo.

SCHULZ, W.: *Das Verhältnis des späten Schellings zu Hegel. Schellings Spekulation uber den Satz.* ZeitfphF, 8 (1954) 336-352.

Resulta poco conocido que también Schelling escribió en su última época una especulación sobre la proposición especulativa—lo mismo que Hegel—, es decir, sobre la significación y sentido del sujeto, del predicado y de la cópula "es" en conexión con su sistema especulativo. Y sin embargo esta teoría ocupa un lugar importante en todo el idealismo alemán. Por eso merece ser analizada comenzando por el antecedente de Spinoza, el primero que basó la metafísica en la conexión predicamental (Substancia-Atributo-Modo). En primera aproximación se puede formular así contra Hegel la posición de Schellings: "En el éxtasis del saber sucede la separación primitiva (Ur-teilung) o juicio de aquello que la proposición especulativa de Hegel representaba como un todo. El saber se limita a la subjetividad del no-ser, a la cual se contrapone lo objetivo indefinido como el auténtico ser". El sentido último y propio de la cópula hay que describirlo así: 'el "es' no es ya, como en Hegel, el mismo pensar copulante, sino aquello que liga el pensar y el ser precisamente porque puede (kann) ambas cosas. El Dios que puede ambas cosas no es en sí mismo ni sujeto ni objeto, sino su intermedio, y por lo mismo como tal la pura indiferencia" (350). La filosofía del último período de Schellings hay que entenderla como una separación y aun una superación de Hegel. Cierto que el mismo confesó no haber llegado a ella sin Hegel. Pero al historiador del Idealismo alemán se le presenta el problema de si la conocida esquematización (Fichte primitivo, Schelling primitivo, Hegel) responde adecuadamente al fenómeno complejo del Idealismo alemán. Se debe observar que también Fichte perfeccionó al fin su sistema idealístico, lo mismo que Schelling. Ahora bien, este perfeccionamiento del idealismo en las últimas filosofías de Fichte y de Schelling no fué superado por Hegel. Una revisión del idealismo alemán no es un asunto puramente histórico. Se trata realmente de la posibilidad de un concepto filosófico de Dios. Hegel la suprime. Schelling ha conocido esa lógica y no se ha quedado atrás, sino que pensó más, y pasó adelante. Sabía que Dios puede ser salvado para el pensar *filosófico,* si este pensar se sitúa rectamente respecto de él. Pero esta situación se experimenta únicamente allí donde el pensar está dispuesto a completarse o perfeccionarse hasta su límite.

J. Gerardo.

GENT, W.: *Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei F. W. J. Schelling.* ZeitfphF, 8 (1954) 353-377.

En contraposición a Kant, Schelling pretende *deducir* las dos categorías de espacio y tiempo, pues no las toma como principios o algo absoluto. Lo absoluto es para él el Yo. Espacio y tiempo son "*formas de la finitud*". Por eso hay que deducirlas de lo indefinido o infinito y éste no es otro que el Yo absoluto. Esta *deducción* del espacio y del tiempo a partir del Yo absoluto e infinito la realiza Schelling propiamente en dos escritos: en el "Sistema del Idealismo trascendental" de 1800, y en "Sistema de toda la filosofía" de 1804, con algunos otros escritos intermedios o posteriores de menos importancia. Sigue un análisis detallado. Ha habido una cierta evolución en la manera con que Schelling trata el tema. Primeramente predominó el punto de vista *metafísico.* A esa fase pertenece el intento de deducción, la desesenciación, el compararlos con la gravedad y la luz, con la fuerza creadora, con el absoluto o Dios, etc. Luego, al distinguir entre existencia (Dasein) y ser (Sein), refiere el espacio y el tiempo únicamente a la esfera de los fenómenos. En realidad, lo que varía en nuestro pensador es su interpretación del ser. Con todo, la constante metafísica es que separa siempre el mundo en el espacio y el tiempo del mundo sin estas formas, i e., el ser *extrínseco,* como un ser en el espacio y el tiempo, del ser *interno,* auténtico y metafísico ser. Como detalles interesantes merecen citarse, por ejemplo, que para Schelling ni el espacio ni el tiempo tienen realidad o esencia cada uno por separado, sino sólo su unión, en lo cual se puede ver una anticipación del Universo de Minkowski. También, el que insista en que ni el espacio ni el tiempo, sino ambos como formas *llenas* constituyen la realidad física, pensamiento en el que ya había insistido Kant y que

recientemente ha expuesto M. Schlick a base de la teoria de la relatividad generalizada. También es interesante ver cómo subraya Schelling contra Newton que el espacio y el tiempo no existen en sí mismos ("An sich gibt es keine Zeit", p. 371), aun aparte de su punto de vista idealista. *J. Echarri.*

SICCARDO, F.: *Note sul concetto di "virtù" in Voltaire*. Humanitas 3 (1954) 248-260.

Voltaire, que no es precisamente un hombre virtuoso, habla, sin embargo, con mucha frecuencia de "virtud" en sus obras. El concepto volteriano de moral presenta un marcado sentido social y se identifica con la religión natural. La moral de Voltaire puede resumirse en dos palabras: "justicia y beneficencia".

La personalidad moral de Voltaire viene determinada por tres influencias distintas: mundana, pagana y filosófica. Y las tres se manifiestan claramente a lo largo de su obra y, en especial, de su vida. De joven rechaza el concepto cristiano de virtud, y en ello juega un gran papel el abad de Chateauneuf y Ninón de Lenclos. Las grandes figuras del paganismo, que sin haber conocido a Jesús supone se habrán salvado por la misericordia divina, constituyen la segunda influencia; y Espinoza, especialmente entre otros, la tercera.

En la obra de Voltaire la virtud es entendida sobre todo en el sentido social y desde un horizonte estrictamente humano. *R. Vidal Folch.*

MAURILIO ADRIANI: *In torno al criticismo o al laicismo kantiano*. Humanitas, 2 (1954). 149-166.

Se dice, generalmente, que todo el interés religioso de Kant queda delimitado a un solo capítulo de su obra. Y nada más lejos de la verdad. La cuestión religiosa—si por ello entendemos el interés por el Absoluto y por la verdad—es el terreno sobre el que Kant se mueve de continuo.

El punto neurálgico del pensamiento kantiano reside en el problema de relación entre "naturaleza humana" y "verdad". Problema que alcanza su grado extremo cuando se enfrenta con la difícil cuestión del argumento religioso. Lo que queda por dilucidar de manera satisfactoria es si esta cuestión, concretamente teológica, toma en Kant un sentido de "filosofía religiosa" o, por el contrario, de "religión filosófica".

La "Crítica del Juicio" representa, por encima de otra cosa, el triunfo de la Lógica, que en Kant es, eminentemente Dialéctica. Pero la dialéctica kantiana va íntimamente unida al sentido y a la experiencia del Absoluto. Es precisamente la esencia dialéctica del sentimiento la que asegura este Absoluto al sujeto como la única y verdadera Realidad. *R. Vidal Folch.*

ZANI, L., *Per una definizione dell'etica di Shaftesbury*: RivFilNeos, 46 (1954) 56-71.

El articulista tantea la dificultad de fijar la naturaleza del "sentido común", órgano del juicio ético en opinión de Shaftesbury. Después desarrolla su tesis: el sentido moral es una facultad que oscila entre dos polos. De un lado, el sentido que ofrece su inmediatez. Del otro, la razón que brinda el criterio discriminativo entre el bien y el mal. Su calidad de juicio práctico justifica el nombre de "razón práctica" ante litteram que se da a este órgano. A continuación analiza la naturaleza del vivir ético, como evolución del sentimiento social, y el concepto de entusiasmo, como elemento quinta-esencial de la eticidad. Su visión va penetrada de un optimismo luminoso sobre la naturaleza humana y un cosmos risueño de cuño leibniziano. Shaftesbury ha llegado a esta concepción optimista más por los senderos del sentimiento que por razonamientos demostrativos. Al terminar sus líneas, el articulista recalca el carácter plenamente desinteresado que reina en la Etica de Shaftesbury. *R. F. N.*

DORMAGEN, H.: *Wilhem Diltheys Zonzeption der geschichtlichpsychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis*. Scholastik, 29 (1954) 363-386.

Frutuosos han sido los trabajos de Dilthey sobre la Razón histórica. Menos conocidos y valorados son sus esfuerzos por precisar y unificar el aspecto psicológico de la estructura histórica del conocimiento humano. A ello vienen estas páginas. Tres partes: Encuadre del problema en el sistema filosófico de Dilthey. Relación con sus análisis históricos. Crítica bajo prisma escolástico. Ya en esta última parte, orientación hacia los datos y sentido vital de la historia son valores positivos de nuestro

filósofo. Laudables son sus tentativas por fundamentar un sano empirismo donde no se excluyan ni el pensamiento *a priori* ni la experiencia desnuda. Razonablemente entendido el sentido vital de la historia—gloria de Dilthey—no deja de ser admisible, aunque con restricciones. Dilthey parece pasar por alto el punto neurálgico del problema. Reducir a "fe" nuestra conciencia de la realidad es desconocer en absoluto los elementos intelectuales del conocimiento. Por ningún lado encontramos testimonios de que en sola la tensión de la voluntad se apoye nuestro sentido de lo real. Es rechazable el pensamiento de Dilthey, pero no su método, que podría depararnos importantes elementos para la solución definitiva. *P. García Asensio.*

DE WAELHENS, A.: *Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hegélienne.* RevPhilLo, 52 (1954) 234-249.

Notables diferencias median entre ambas fenomenologías, siendo Hegel mismo el blanco principal de las invectivas husserlianas contra toda concepción dialéctica. Fenomenologías al parecer irreconciliables, es la de Husserl eminentemente intencional, mientras hace Hegel a la suya parte constitutiva del devenir del Espíritu. Tiende Hegel hacia el Absoluto como a posesión pura de sí mismo, y mira Husserl simple y llanamente al "otro". Ahí radica la única aunque fundamental oposición entre ambos, y de ella provienen sus divergentes interpretaciones. Con todo, abundan los puntos de contacto. Para uno y otro filósofo, al "ver" corresponde el "dato" y al "percibir" corresponde la "cosa". Para los dos el misterio de una conciencia a la vez activa y activada es piedra angular. Conciencia y objeto se incluyen, aunque Hegel se olvide—punto débil de toda fenomenología de sello hegeliano—, de que la experiencia viene envuelta en un dato singular. *P. García Asensio.*

GAVRILOFF MICHEL, *Soloviev était-il catholique?* NouvRevTheol, 76 (1954), 155-175.

Se dice generalmente que al principio de su carrera literaria era ortodoxo; que entre 1882-1890 se orientó hacia el catolicismo aun permaneciendo oficialmente ortodoxo, y que, finalmente, habiendo perdido todas sus ilusiones sobre el catolicismo, demostró su fidelidad a la ortodoxia recibiendo los últimos sacramentos de manos de un sacerdote ortodoxo. Gavriloff prueba que esta tesis no corresponde a la realidad, sino que Soloviev, habiendo reconocido a Roma como el verdadero centro de la cristiandad, la siguió siempre fiel. No abjuró nunca de la verdadera tradición de la Iglesia oriental, tal como él la concebía, porque en su sistema el catolicismo occidental y la ortodoxia no se oponen, sino que se completan. (Cf. también: *Solowjew und de Katholische Kirche* [Offener Brief von Prof. Szylskarsky auf Grund der Gesamtausgabe der Werke Solowjews] N. O. Losskijs "Geschichte der russischen Philosophie". Losskijs Missvertändnis: ein unüberlegter Schritt Solowjews? Ostkirche und römische Kirche nur de facto nicht de jure getrennt, etc., en *Orientierung,* 18 (1954), 37-43. *N.González Caminero.*

S. TYSKIEWICZ, *Platonisme et plotinisme dans l'Ecclesiologie russe orthordoxe,* en NouvRevTheol, 76 (1954), 288-302.

Es innegable el colorido platónico de la ortodoxia rusa. En el pensamiento ruso, religioso o profano, nota Tyskiewicz los rasgos siguientes: *intuicionismo, organicismo* (no es el entendimiento, sino todo el hombre con el conjunto de sus facultades el que comprende la verdad), *ocasionalismo* o depreciación de las causas segundas, no *distinción* entre orden natural y sobrenatural, *antijuridismo, marximalismo* y desprecio de las "virtudes políticas" en moral, *mortificación heroica* y terrible en ascética (fanáticos de determinadas sectas que se separaron de la Iglesia rusa oficial y se arrojaban en masa a la hoguera para aniquilar el cuerpo, el gran obstáculo de la unión con Dios). En cuanto a la concepción de la Iglesia, no entienden sino el Estado ortodoxo totalitario como única sociedad perfecta. En su "idea" platónica de la Iglesia casi no cabe más que la "Jerusalén celeste" y no la sociedad mlitante y terrena que vive en este mundo. Es el monofisismo de Soloviev no profesado en cristología, pero sí en eclesiología. En fin, cree Tyskiewicz que es imposible toda aproximación entre ortodoxos y católicos, sin tener en cuenta el "estilo platónico" de la ortodoxia y el "estilo aristotélico" de la eclesiología llamada belarminiana.

N. González Caminero.

OGIERMANN, H.: *Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcels.* Scholastik, 29 (1954) 210-234.

Todo lo antisistemática que pueda ser, y mellada por prejuicios y arrastres de otras filosofías, la de G. Marcel tiene con la tradicional y escolástica más reales confluencias de las que él cree y su terminología aparenta. Su fenomenología se auxilia de una reflexión "superfenomenológica" por la que perfora y cala el substrato ontológico, haciéndose auténtica metafísica. Sus actos conscientes no se plasman en el subjetivismo. Su *Cogito* no es sólo: "yo pienso". Es "yo soy". Y con trascendencia incoercible lo enfrenta al "Tú" real y absoluto, Dios. De actos como Acatamiento, Fe, Amor, estruja plenas realidades. Su experiencia embebe buenas dosis de razón discursiva. Su existencialística "libertad creadora" no envuelve un sentido radical. Por mis actos libres los objetos logran para mí una presencia y sentido opacos de otra suerte. "El ansia de más", "la conciencia del deber", en los que M. excava su acceso a Dios, muestran igual veta que el apetito de felicidad y la obligación, cuyo valor de prueba sopesa la Escolástica. En tal comunión de realidades con la filosofía de Santo Tomás, bastara a M. decisión y avanzar resuelto para encontrar en aquélla el complemento sólido y eficaz que falta a la suya. Viera que, admitiendo lo real, no hay por qué relegar lo teórico que es el sentido real de lo real. Que la intuición no descubre sola al Ser Trascendente, el cual en cambio perfílase firme en el juicio mediato de la razón, cuya objetividad no es recelable, pues va implicada en el dato inmediato. Que la referencia del "yo" al "tú", captada en su estrato más hondo, de contingencia, nos conduciría al Ser Personal y Absoluto, dándonos segura quietud de certeza, aunque para hacerlo vida en nuestra vida sean necesarias esas vehemencias desiderativas que en intraducible y dramática belleza exalta el gran pesador. *L.*

VAN RIET, G.: *L'épistémologie de Mgr. León Noël.* RevPhiLo, 52 (1954) 349-415.

L. Noël, presidente del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, muerto el 19 de octubre de 1953, no llegó a exponer en una obra de conjunto—contra su propósito repetidas veces expresado—su solución definitiva al problema epistemológico. Poseemos numerosos artículos suyos sobre este tema, espaciados por cuarenta años—y algunos reunidos en dos de sus obras—, y por eso es preciso para reconstruir las líneas maestras de su posición epistemológica su trabajo constante y su evolución, releer esos artículos y comprender el clima filosófico en que fueron redactados. Este trabajo nos presenta a Mons. Noël como discípulo, continuador y perfeccionador de Mercier. Como éste—y más que éste—, Noël dirige su atención no tanto al escepticismo—como lo hacían los críticos escolásticos del siglo XIX—cuanto al idealismo; como Mercier, Noël toma por *método* crítico la reflexión, pero la perfecciona y complementa en sentido de la inmanencia cartesiana, aunque sin perder las propiedades señaladas por el Maestro: para Noël el *cogito* es el único punto de partida de una filosofía sistemática, y su método podría llamarse el "realismo crítico", en el que permaneciendo fiel a la inmanencia no cae en el idealismo porque el ser lo ilumina todo, incluso el mismo conocimiento. En cuanto a la *naturaleza* de éste, sostiene el "realismo inmediato" frente a Mercier—sobre todo en la segunda de las dos conocidas etapas: síntesis del juicio y realidad de sus términos—, o sea, admite que lo real está inmediatamente presente a la conciencia, o que nuestro conocimiento es en cierta manera intuitivo. Es instructivo seguir al profesor de Lovaina en las etapas de su reflexión que le llevaron a esta meta, y ver cómo hasta el año 1925 se limitó más bien a refutar el representacionismo y el realismo indirecto, y a partir de este año presenta la justificación positiva de su inmediatismo y refuta el idealismo. Dos caracteres se destacan en toda su carrera epsitemológica: su modernidad en la problemática y en su aproximación posible a los pensadores de actualidad por una parte, y por otra, su fidelidad a Santo Tomás, en quien cree encontrar no sólo la solución—al menos implícita—, sino también el enunciado mismo de algunos de los problemas críticos de hoy. Está en contacto con los autores neotomistas de la Epistemología, cuyos influjos refleja en muchas ocasiones y quienes no siempre—a pesar de su claridad de ideas y sencillez de estilo—le han entendido e interpretado bien. Por último, la actividad de Mons. Noël, empleada durante largos años principalmente en las cátedras de Criteriología, exposición científica del dogma católico

y Apologética, queda perpetuada en sus cinco libros, 140 artículos de revistas y 80 recensiones de obras, cuya nota bibliográfica cierra el artículo presente.

A. Fabrat.

IRIARTE, JOAQUÍN, S. J.: *El solitario del Monte Celio y su catolicismo estético renaniano.* RazFe, 146 (1952) 292-307. IDEM, *Cómo era Santayana. Hacia la vera imagen de este extraño matritense*: ibid., 148 (1953) 11-22.

Santayana, a sus ochenta y nueve años, habita en un hospital de Roma. Hace tiempo que vive retirado, escribiendo; así le llegó la muerte, sin cambio alguno de actitud doctrinal. Poeta, novelista, dramaturgo, su fama principal es de filósofo racionalista y esteta. Había pasado su infancia entre Avila y Boston, culminando su juventud algo excéntrica en el profesorado de Harvard, que deja con América en 1912 para gozar de Europa. No le atrae el mundo anglosajón, donde conservará su prestigio, sino la Latinidad; mientras ve el protestantismo demasiado pagano, se mantiene en una actitud de adhesión católica singular, que le permite incluso llamarse materialista. La religión es una ilusión que espiritualiza, simbolismos con moral, con poesía, dignos de conservarse. El cristianismo, "un error espléndido que se ajusta perfectamente a los impulsos del alma". Su independencia social, la carencia de familia u hogar intelectual impidió a Santayana sentir afectos intensos que tanto hablan de realidad circundante. Sus estudios religiosos son muy débiles y carece de penetración en la más auténtica y honda *vida* del alma religiosa. *J. Jiménez.*

DE WAEHLENS, A.: *Heidegger et le problème de la métaphysique.* RevPhilLov, 52 (1954) 110-119.

Heidegger estima como la más profunda cuestión que el hombre puede ponerse, la pregunta: "¿Por qué hay algo en vez de no haber nada?" Abarca la totalidad de cuanto es, y nos pone en trance de captar al ser en cuanto tal. Los primeros filósofos señalan como objeto de la filosofía a la φυσις: por tal entienden al ente en su totalidad y como tal. Ahora bien, una cuestión así, en realidad recae sobre el ser, es decir, sobre aquello que hace ser al ente, a todo ente. Eso es, pues, la φυσις, el ser: esa eclosión perpetua que da origen a las cosas, y les da consistencia y duración.

La noción de ser encierra en su seno cuatro sentidos diversos: el ser se opone al devenir, a la apariencia, al pensamiento y al valor (Sollen).—*El ser y el devenir:* Hay que excluir del ser todo nacer y todo morir: ya lo dijo el viejo Parménides, al liberar al ser de toda agitación y cambio. Contra esto se suele invocar el πάντα ρεῖ de Heráclito, pero en realidad la mentalidad de éste se reduce a la de Parménides, como lo demuestra el examen de la siguiente oposición.—*El ser y la apariencia:* Aunque tan antigua como la anterior, ha quedado oscurecida en su sentido auténtico, el que le dieron los griegos, por las peripecias de la historia del problema del conocimiento. La noción de *apariencia* (Schein) tiene tres acepciones: 1) lucir, brillar; 2) surgir ante la vista, ante la presencia de alguien; 3) encubrir la realidad auténtica, engañarnos. El segundo sentido está implicado en los otros dos. Ahora bien, eso es precisamente lo que hemos llamado φυσις. El ser es, pues, aparecer. El ser descubre o revela al ente, le sitúa en la *Unverborgenheit,* es decir, conforme a la etimología que da Heidegger a la αλήθεια, en la verdad.—*El ser y el pensar:* Al contrario de las dos anteriores oposiciones, ésta no es interna al ser, pues el pensamiento se sitúa frente al ser, hace de él su objeto. De nuevo la consideración de la filosofía griega primitiva nos hará ver hasta qué punto es eso verdad. Originariamente λέγειν, del cual se deriva λόγος significa recoger, reunir. Heráclito entiende por λόγος el acto de reunir, y el término de dicho acto es la comunidad de todos los entes, es decir, el ser. No distingue, pues, el λόγος ni de φυσις ni de ser. Todo lo que es, queda por lo mismo integrado en una totalidad. La máxima de Parménides: "Lo mismo es ser y pensar", enuncia la identidad del ser y del ser revelado. La distinción entre el λόγος y el ser se puede introducir en este sentido: el logos será el ser en cuanto participado por el hombre, permite a éste revelar a sí mismo y a los demás entes el ser. El logos no debe erigirse en juez del ente, como sucederá en la filosofía platónica y postplatónica. La distinción interna señalada se convierte en separación: el logos domina al ser y le impone leyes. Para Heidegger el secreto de tal degeneración está en la confusión del ser y el ente: en la

Einführung in die Metaphysik es donde más ampliamente defiende esa tesis.—*El ser y el valor:* Heidegger dice muy poca cosa sobre esta última oposición, que considera de escasa importancia. *C. Fernández.*

FAGGIOTTO, P. *Paradosso e verità nel problematicismo di Ugo Spirito.* GiordiMet, 9 (1954), 258-277.

En su obra "La vita come amore" desarrolla su problematicismo para tratar de superar el intelectualismo. Este es antinómico por naturaleza: tiende a la unidad y se pierde en la particularidad. Su doble forma es el subjetivismo y el individualismo. La antinomia va implícita en todo juicio intelectualista, aun en el actualismo gentiliano. Este ha pretendido suprimir las partes en la unidad absoluta del acto. Pero este acto en su perenne devenir se convierte en contenido de una definición: de un todo ha venido a hacerse parte en el juicio de la definición. Queda, pues, el problema de la exigencia del absoluto sin su solución. La única solución es el *no saber* y por tanto el *no juzgar;* sino salir del egoísmo del propio juicio para unirse a las cosas por el amor y la comprensión: sólo así se consigue la fusión de la multiplicidad en la unidad. El amor soluciona el problema, no de hecho, sino en esperanza. El Cristianismo ha sabido centrarlo todo en el amor. Pero al dar cabida al intelectualismo ha caído en el juicio y en la distinción del bien y el mal hasta el extremo del cielo y del infierno. La preocupación por la salvación individual impide el acto de perderse en Dios. Hasta aquí el problematicismo. Todo él se basa en una contradicción: no juzgar y juzgar que no se debe juzgar. Esto lo admite Spirito, pero advirtiendo que las demás filosofías incurren en la misma contradicción sin notarlo, en cambio él pretende superarlas con la conciencia de esta contradicción. Pero esta conciencia es un juicio incontradictorio, luego cae la tesis general de la contradicción de todo juicio. De hecho limita la renuncia sólo al juicio negativo. Con lo cual admite una Metafísica del absoluto, no como posesión, sino como noción o hipótesis que posibilita su búsqueda. En este ansia del absoluto queda absorbida la realidad de lo relativo encontrando su razón de ser en el absoluto. Lo negativo se ve superado por lo positivo: el *no* se convierte en *sí,* pero no por la vía de la inteligencia, sino por la esperanza del amor. Sólo el conocimiento divino adecua la realidad total. De aquí, sin embargo, no se puede deducir que el conocimiento del ser limitado sea falso por el hecho de ser un conocimiento parcial e inadecuado. De lo contrario el juicio valorativo de la incapacidad de nuestro entendimiento para llegar al absoluto sería también falso. La contradicción de un juicio finito es sólo válida contra el idealismo, en el que el entendimiento finito trata de proclamarse absoluto, y mucho más contra el actualismo de Gentile, punto de partida del problematicismo Spiritiano. Existen dos Metafísicas para Spirito: una realizada o categórica y otra por realizar o hipotética. Esta es la antiintelectualística y se subdivide en dos: la de la trascendencia que se basa en la conciencia de lo finito y la experiencia del absoluto trascendente, y la monística actualística. Spirito preferiría la segunda, pero la experiencia le impone la primera, a condición de que nos decidamos por la negación del conocimiento intelectical de lo finito. Pero todo esto nace de su prejuicio antiintelectualista y monista. Desde el momento que admitamos dos realidades, finita e infinita, desaparece la contradicción de parte y todo, ya que se aplican a entidades diferentes. El concepto de creación serviría de diafragma entre ambas y explicaría sus mutuas relaciones. *S. G. Nogales.*

CRIPPA, R.: *Il pensiero di P. Emilio Chiocchetti.* GiordiMet, 9 (1954), 147-157.

La característica de Chiocchetti es la fusión de una investigación teórica con una abertura a la comprensión histórica que lo sitúa por encima de todo espíritu de polémica. Ha sabido asomarse al mundo moderno para entablar con él un coloquio constante y traducir en sus fórmulas el pensamiento cristiano. En su filosofía el tema realístico adquiere la configuración de una participación organicista y dinámica que pone de relieve toda la fuerza del idealismo al que trata de satisfacer dentro de una línea leibniziano-rosminiana. A esto va orientada su gnoseología que articula lo universal y lo concreto en lo real dentro de una simbiosis en la que lo individual es una determinación esencial del universal. Lo universal va implicado en lo individual, ya que todos los seres están relacionados entre sí y es imposible comprender a uno en su totalidad sin captarlo en su relación universal a todo lo existente. Los estudios sobre Croce, Vico

y Gentile revelan una conciencia de la función de lo histórico muy distinta de la idealista. El conocimiento intuitivo se entrecruza con el racional en una síntesis que conjuga lo real y lo ideal, lo individual y lo universal. Ni empirismo, ni racionalismo abstracto. El ser en su modo ideal y real es idéntico, pero no son idénticos los modos de la idealidad y realidad. El ser ideal, a pesar de su posibilidad, es fundamento del juicio de la realidad porque en su definición va implícita la existencia tanto ideal como real, es decir, la existencia genérica. En este esfuerzo por existencializar la trascendencia de la idea del ser se mueve todavía dentro de una concepción escolástica del ser sin llegar a la teoría rosminiana de la idea del ser como forma y objeto del pensamiento. Por último una inspiración religiosa trasciende toda la producción de Chiocchetti.

S. Gómez Nogales.

VIVIANI, A.: *Il Pensiero di Gaetano Danieli.* GiordiMet, 9 (1954), 336-347.

Se opone al ontologismo racionalístico y al panlogismo de Leibniz y Wolff, contribuyendo a mantener viva en Italia la filosofía de la experiencia. Se mueve en el ambiente de Locke y Condillac, presentando a veces las características del puro sensismo. Su método es analítico experimental, no deductivo matemático, sino inductivo que analiza los principios universales refiriéndolos a su origen individual y concreto. La sensación es el fundamento de los principios universales, no como semejanzas del mundo exterior, cuya esencia desconocemos, sino como cualidades subjetivas causadas desde fuera. La realidad se revela contra toda catalogación racionalística, aun la de los universales. Reacciona también contra el racionalismo moral wolffiano: la voluntad no puede reducirse al entendimiento, ni está constreñida a determinarse por el mayor bien. Admite tres clases de certeza: física, la que se adquiere por medio de los sentidos; metafísica o matemática, la que se adquiere por el raciocinio; y moral, la que se funda en el testimonio humano. Tanto la física como la metafísica están sujetas a error, mientras no se les sume la moral del acuerdo de los demás. Su filosofía es, pues, un empirismo sensístico y, coincidiendo con la filosofía del siglo XVIII, incurre en el fenomenismo y agnosticismo. Se distingue, por lo tanto, de Candillac, en ser más consecuente con su empirismo analítico, no queriendo deducir todas las facultades del alma de la sensación. Sobre la sensación admite un principio de certeza de orden moral. En su lucha contra el intelectualismo y contra todo sistema racionalístico defiende una forma de contigentismo que le hace precursor de Boutroux y Bergson. Supera, sin embargo, el agnosticismo y trata de concordar su empirismo con la fe religiosa, fundando el Cristianismo en el testimonio de los contemporáneos de Cristo.

S. G. Nogales.

CROCKETT, C.: *The short and puzzling life of Logical Positivism.* TheModSch. 31 (1954), 85-92.

No hace mucho los positivistas lógicos se preguntaban si su lenguaje era "significativo" o metafísico. Caso de ser significativo, si era cognoscitivo o emotivo o sintético. Moritz Schlick, el fundador del círculo de Viena, creyó ver en su sistema la solución última de todos los problemas discutidos por los filósofos. El libro de Victor Kraft "The Vienna circle" viene a darnos la clave de la efímera duración del positivismo analítico. Toda la lógica de la ciencia la basan en el análisis lingüístico, y los problemas de la filosofía se suscitan según los positivistas únicamente en el terreno de la sintaxis y tratan de resolverlos con la sustitución de las palabras universales por sus correspondientes expresiones sintácticas concretas. Todo conocimiento sintético se funda en la experiencia, sin que aparezca claro en los positivistas si la función de la constatación empírica es de carácter cognoscitivo o emotivo, ni cuál es su fundamento real. Pero los símbolos lógicos no pueden estar desligados de la realidad. Ni el lenguaje se basta a sí mismo ni hay que descuidar el lenguaje para una sana interpretación de la experiencia.

S. Gómez Nogales.

IRIARTE, JOAQUÍN, S. J.: *Los grandes médicos filósofos: los de ayer y los de hoy.* RazFe, 150 (1954), 185-202.

El artículo nos hace ver cómo desde el principio la medicina se alía a la Filosofía.

Hipócrates y Galeno solamente son una iniciación. Aristóteles, descendiente de médicos, influirá con su amor a la vida y a la naturaleza. Pero Sexto Empírico, con su empirismo materialista es el primer traspié que con los médicos sufre la Filosofía. En la Edad Media existen grandes figuras: Avicena, Pedro de Abagno, Averroes y Maimónides, el lógico formalista Pedro Hispano y el catalán Raimundo de Sabunde con su acento místico. En los tiempos modernos el cirujano Locke es el iniciador de la típica mentalidad del s. XVIII, y abre las puertas a los sensismos, utilitarismos y materialismos. Entre los materialistas se encuentran: Lamettrie, Czolbe, Huxley y Büchner. Al materialismo sucede el positivismo médico del XIX con Littré y Cajal. En el s. XX (a excepción de Freud), Carrel, Jaspers y Schweitzer tratarán de superar el materialismo. Finalmente, Gemelli es el último nombre que cierra esta exposición histórica, que nos presenta, en unas páginas bien sintetizadas, la trayectoria e influjos del pensamiento filosófico de los grandes médicos. *J. J.*

RICOEUR, P.: *L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai.* RevIntPhi, 8 (1954), 266-282.

El problema de la *significación filosófica* de la historia de la filosofía con que se encuentra el profesor y el estudiante de esta asignatura interesa al mismo historiador de la filosofía—para conocer el *sentido* de su actividad—y a todo filósofo investigador —por sus relaciones o dependencias con esta historia—. Para solucionar este problema de las relaciones de la filosofía con la historia de la filosofía y, por medio de ésta, de los filósofos con la filosofía, se toman diversos contactos con él, en los que la solución obtenida en uno se corrige en los sucesivos con una nueva discusión del problema inicial. La aporía que sirve de punto de partida es la enunciada en el título: *¿Cómo conciliar la historia de las variadísimas filosofías con la idea unificadora de la verdad?* Las dos primeras soluciones son el *eclecticismo*—la verdad una seccionada y esparcida por todas las filosofías—y la del *hegelianismo*—la lógica inmanente de la historia—; pero ambas adolecen del mismo vicio, o sea de hacer de la historia de la filosofía una filosofía de la historia con predominio del propio sistema.

Un segundo contacto y solución se hace a base de la idea reformada de la historia de la filosofía según un nuevo concepto de la misma filosofía. Esa historia no puede ser sólo historia *externa*, o historia *crítica* con el examen de las fuentes, sino principalmente debe ser la captación de las intuiciones directas e irreducibles de cada filósofo; éstos por sus respuestas y sus problemáticas son irreducibles a tipos determinados e incapaces de ser comparados entre sí. Cada filosofía es verdadera, no con la verdad-adecuación con la cosa, sino con la verdad-coherencia entre problemática y solución personales, y mejor aún con la verdad-descubrimiento del sentido de su situación como se la presenta problemáticamente en forma de pregunta. En esta solución un escepticismo se evita—el que resulta de soluciones múltiples a problemas idénticos—, pero otro más sutil se retiene: el de suprimir la historia *una* de la filosofía, y aun la misma verdad, pues cada filosofía o filósofo, más que ser verdadero o falso, sencillamente es. De donde resulta un total antagonismo entre el historiador de la filosofía—escéptico para toda verdad—y el filósofo investigador, enquistado en su filosofía.

En un tercer contacto con el problema se discute el 2.° término de la aporía, que es no tanto la idea de verdad, cuanto mi investigación personal de la verdad, la cual se apoya en mi situación personal y en la abertura del ser; y precisamente en este paso es donde la historia de la filosofía juega un importante papel, ya que el camino que lleva de mi pequeñez al ser es la comunicación con las filosofías particulares. De este modo la comprensión de la historia de la filosofía y el filosofar son dos aspectos de la misma investigación del ser. De aquí que la verdad consistirá en expresar el ser en comunicación con los filósofos.

Pero he aquí que esa comunicación no puede ser total por diversas razones y por lo mismo no puede ser la verdad. En un último contacto con el problema nos fijamos en ese *Uno* que unifica la historia de las filosofías y hace de éstas una *philosophia perennis*, y es el Ser anterior a todo problema: este ser abierto funda la verdad histórica y polémica de la comunicación. Sólo que este ser y unidad lo poseemos únicamente en esperanza ontológica, de donde queda el escepticismo como la tentación por excelencia del oficio de historiador: nadie puede escribir la *philosophia perennis*.

Lo dicho hay que entenderlo en la intención expresada por el autor de no solucionar el problema propuesto partiendo de una tesis dogmática. *A. Fabrat.*

UBEDA PURKISS, M., O. P.: *Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones.* La Ciencia Tomista, 80 (1953), 433-487; 81 (1954), 35-68.

Casi todos los psicólogos modernos suelen afirmar que el estudio de las emociones no llegó a ser verdaderamente científico hasta el siglo pasado. Recoge el autor varias opiniones en este sentido. Y comienza su investigación, para discutir esa opinión general moderna, de la que disiente en principio.

Algunos intentos de sistematización se encuentran ya en los presocráticos. Predomina un punto de vista ético: uso de las emociones como guías del recto vivir. Platón marca un avance decisivo, y es Aristóteles el que estudia este punto en una doble dimensión de amplitud y profundidad. Su investigación minuciosa de cada una de las pasiones, de sus causas, de los diversos caracteres humanos en relación con las emociones, y toda su construcción naturalista y científica señalan un momento culminante en la historia de la psicología de las emociones.

Casi nada nuevo ofrecen los estoicos. Los Santos Padres plantean la cuestión desde una perspectiva también ético-moral. Lo mejor, lo de S. Agustín, en sus libros IX y XIV del *De civitate Dei.*

El Renacimiento presenta con frecuencia un matiz de desdén por lo medieval escolástico. Y, sin embargo, incluso los grandes autores utilizan las doctrinas de los precedentes. Así Luis Vives. Descartes nos ofrece su radical disociación de la psiquis y lo orgánico. Es casi lo único original aportado por él a la psicología. En Espinosa se da un nuevo intento de clasificación de las pasiones. Y antes de estos autores, la Psicología tuvo en el Renacimiento otro influjo que había de resultar decisivo: la implantación y triunfo de los métodos empíricos. Uno de los más influenciados por esta corriente fué Hobbes, considerado por algunos como padre de la psicología empírica. También Locke se integra en esta línea, y Hume es el punto de partida de la moderna psicología fenomenológica.

Imposible reseñar todos los nombres citados por el autor: llenan el período de tiempo, hasta que entra en escena Wundt con su conocida teoría tridimensional. Y por fin, los nombres de La Mettrie, Cabanis, Lamarck, Bichat y otros representan una dirección inmediatamente anterior y semejante en algunos aspectos a la teoría de James-Lange.

Para James "es mucho más racional decir que estamos tristes porque lloramos, nos enfurecemos porque golpeamos, somos presas del temor porque temblamos, y no lloramos porque estamos tristes, nos enfurecemos o temblamos porque estamos enfurecidos o atemorizados, como ordinariamente se cree". Es la inversión radical de los términos de la teoría tradicional. No es que "la afección mental llamada emoción da lugar a la expresión corpórea de la misma. Sino que nuestra experiencia de estos cambios corporales es la emoción". Cannon, siguiendo esta misma orientación, modificó la teoría de James, dando a la reacción emocional una más amplia base neurofisiológica.

Concluye el autor que con nuestros conocimientos anatómicos y psicológicos del sistema nervioso, estas teorías son insuficientes para explicar todos los fenómenos y mecanismos de la reacción emocional. Santo Tomás nos habló de un elemento cuasi material de la pasión, cambio corpóreo y otro cuasi formal, que pertenece propiamente al apetito. Las modernas adquisiciones confirman estos datos y presentan un cuadro científicamente más elaborado y perfecto de la naturaleza de su elemento material.

Y acaba el autor con unas páginas en que nos expone la nueva formulación del aspecto psicofisiológico de las pasiones: estudio completo, en que con gran claridad y precisión describe los diversos elementos que intervienen en la pasión y emoción. Por fin, estudia brevemente el papel de la cogitativa en la génesis de las emociones: y demuestra que, una vez más, las modernas experiencias vienen a confirmar y completar las doctrinas del Doctor Angélico. *J. Jiménez.*

WHITTEMORE, R. C.: *Whitehead's process and Bradley's reality*. TheModSch, 31 (1954), 56-74.

Whitehead se reconoce en gran manera deudor a Bradley admitiendo una gran afinidad entre la "realidad" de éste último y su "proceso". La comparación de la doctrina bradleyana sobre el sentimiento, apariencia, proceso y realidad con las similares en Whitehead corregirán la opinión corriente del disentimiento de ambos. El presupuesto idealismo de Bradley y el realismo positivista de Whitehead no se oponen a la coincidencia. La conclusión Bradleyana de una realidad latente en los términos de un Absoluto perfecto e inmutable es también compatible con la conclusión de Whitehead de una realidad creadora concebida como el lugar de las operaciones de un Dios panteísta. La coincidencia puede apreciarse en los tres niveles de experiencia delineados por Bradley: *a*) *experiencia infrarrelacional* (*sentimiento*), sin objeto ni sujeto: lo único real es lo que se siente, si bien la realidad trasciende al sentimiento. El análisis del sentimiento hecho por Whitehead y eliminado por Bradley en el primer estadio introduce la conciencia en el nivel del sentimiento prolongándolo más allá de donde lo coloca Bradley y coincide con la inmanencia bradleyana del sentimiento al trascender; *b*) *la experiencia relacional*. En Bradley es el nivel de las "apariencias" o manifestaciones finitas de la única realidad, las cuales ni son una pura ilusión ni la realidad misma. Estas "apariencias" son las "hipótesis" alternativas cosmológicas o "entidades actuales" de Whitehead. El "proceso" para Bradley no es la esencia de la realidad, si bien está contenido en el Todo como apariencia del mismo. Para Whitehead, en cambio, el "proceso es la misma esencia de la realidad"; *c*) *experiencia suprarrelacional* (*Absoluto-Realidad*): para Bradley es la Unidad total en la diversidad de los "centros finitos", o el Absoluto que los une en una experiencia individual muy cercana al panpsiquismo. Para Whitehead es la función de la "naturaleza consiguiente de Dios". Para el primero el sentimiento apunta al conocimiento analógico de un Todo suprarrelativo que abarca todas las formas incompletas de la vida. La función consiguiente de Whitehead es el "bordado de los sentimientos físicos de Dios sobre sus conceptos primordiales". Esta unidad se realiza en ambas a través de un doble movimiento de "transformación" de lo finito en lo infinito y de manifestación de lo infinito en lo finito. Lo relativo queda absorbido y transformado por la experiencia intuitiva del Absoluto. *S. Gómez Nogales.*

CIUSA, N.: *José Ortega y Gasset e la filosofia dell'esistenza*. GiordiMet, 9 (1954) 251-258.

Ya en 1927 aparece en el ensayo sobre Mirabeau la distinción entre el intelectual "preocupado" y el hombre activo "ocupado" con el concepto de "preocupación equivalente al de "Sorge" de "Sein und Zeit" (1927). Según Ortega ya en sus "Meditaciones del Quijote" (1914) había anticipado casi todos los conceptos importantes, menos dos o tres, de Heidegger. Mas su orientación existencialista aparece sobre todo en su noción de "circunstancia", en la que cada uno se mueve como náufrago, y que después recibió su formulación exacta bajo el nombre de "situación". En ésta la angustia nos descubre nuestra soledad al obligarnos a tomar una decisión, en la que está comprometida la dignidad humana. No hay que perderse en las cosas, sino buscar su interpretación en el mundo de mis ideas. La situación de puro contorno de la existencia se ha convertido en "horizonte" vital ensimismando al hombre en una nueva soledad voluntaria. Surgen aquí el interés de Ortega por la persona, si bien tan fugazmente diseñada que le falta la profundidad del espiritualismo crítico moderno. Viene definida únicamente como coexistencia mutua. Ya en su ensayo juvenil "Adán en el Paraíso" aparece como maestro del existencialismo con su decidido antropocentrismo, en contraste con el cosmocentrismo de la filosofía comtiana y tainiana y el objetivismo neokanciano de la escuela de Marburgo. Su filosofía más que en el contraste entre historicismo y culturalismo emergente a la superficie de su perspectivismo o en el "ego circunstans" contrapuesto al "ego cogitans" del idealismo postkanciano o a la "res cogitans" del racionalismo, consiste en la desesperada conciencia problemática del hombre y en la exigencia de una verdad metahistórica trascendente expresada en la eterna vicisitud de la existencia histórica, que hace de la filosofía una historiología. La angustia antes descrita y el "sentido festival y deportivo" de la vida propugnado en otros sitios no son antinómicos, sino expresión de la tensión dramática

de las polaridades opuestas del existir serio y festivo a la vez. Pero el existencialismo de Ortega no es más que una "perspectiva" en la varia sinfonía de su vitalismo. Hasta ahora ha permanecido en el umbral del Misterio. Cuando deje de estar encadenado en la inevitable unilateralidad de la fórmula heideggeriana, sin recurrir en el relativismo perspectivista o en el raciovitalismo, y logre concentrarse más en el problema de la persona como experiencia de un encuentro y de una Presencia superior vivida en la propia interioridad como fundamento de la misma, sólo entonces su filosofía habrá conseguido realizar la inserción del pensamiento actual español en el pensamiento europeo, único sueño de Ortega. *S. Gómez Nogales.*

Bosco, N.: *El segundo sistema de Santayana: Los "reinos del ser"*. Filosofía V (1954) 456-476 .

En 1905-6 se publicó en América "La vida de la razón" considerada como el primer sistema de Santayana. El segundo, aparecido en Europa, es "Los reinos del ser".

En esta obra pueden encontrarse las principales directrices según las cuales se ha desarrollado el pensamiento del filósofo. Se trata de una ontología que el mismo autor asegura no tener carácter metafísico, y comprende los siguientes apartados:

El reino de la esencia en su infinita complejidad constituye el fondo incancelable e inexistente de todas las cosas. *El reino de la materia,* exposición del realismo de Santayana para el cual la materia es aquello que necesariamente es puesto en la acción.

El *reino de la verdad* que siempre es trasunto de la realidad y en el que todas las cosas son vistas bajo forma de eternidad.

El reino del espíritu, que muestra una cierta divergencia entre la filosofía de su juventud y la de su madurez, en el cual la energía moral produce una tercera forma de libertad: la libertad espiritual, porque el espíritu es siempre un prisionero que quiere ser salvado. *M. de Guzmán.*

Pinsky, L. O.: *Positivism and Realism*". Mind. Vol 63 núm. 252 págs. 495-504. Octubre de 1954.

Se trata de un intento de análisis del fondo metafísico en que se apoya la postura de las escuelas positivistas de las décadas III y IV de nuestro siglo, en particular de Moritz Schlick y de Rudolf Carnap.

Mi posición se centra en dos tesis filosóficas que llamo, respectivamente: *estructuralismo preanalítico* y *contextualismo preanalítico.*

Un excelente punto de partida podemos hallarlo en el "Tractatus Lógico-Philosophicus" de Ludwig Wittgenstein. ¿En qué sentido la forma lógica es una representación del mundo? El lenguaje es una *representación lógica* del mundo, debido a la posibilidad de los juicios de caracterizarlo (*estructuralismo sintético*). También según el "Tractatus" la forma lógica de un objeto es la posibilidad de su participación en realidades atómicas (*contextualismo sintético*).

¿Cómo puede la estructura de experiencias particulares llevar a una experiencia comunicable y objetiva? Sólo si comparten la misma estructura.

La teoría de Schilck y Carnap es una sutil forma de realismo representativo, más bien ingenuo. El contenido de toda experiencia individual es inefable, pero puesto que todo contenido es una manifestación de la misma realidad, las estructuras de los contenidos pueden alcanzar comunicabilidad y objetividad. *R. Vidal Folch.*

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

Al-An	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
	Cristiandad (Barna).
CuadFil	Cuadernos de Filosofía (BA).
CuadHisp	Cuadernos Hispanoamericanos (M).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (Ch)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Zaragoza).
	Kriterion (Minas Geraes, Brasil).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Manresa (M).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NotEstFil (Tucumán)	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Theologique (Louvain).
Ort (BA)	Ortodoxia (BA).
Phil	Philosophia (Mendoza, Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	Revista del Colegio Mayor de Ntra. Sra. del Rosario (Bogotá).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Argentina)	Revista de Filosofía (Eva Perón, Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
	Revista de Educación (M).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevUniv (BA)	Revista de la Universidad (BA).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A).
UnivAntioq	Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katolische Theologie (Insbruck).
ZtschrPhphForsch	Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung (Munich).

CRONICA

ESPAÑA

Sociedad Española de Filosofía.

El 21 de enero se celebró la última sesión científica, en la que disertó el Dr. Alfonso Candau sobre el *realismo volitivo;* al que caracterizó por su repulsa de toda demostración válida de la realidad de un mundo exterior independiente del sujeto cognoscente; pero, por otra parte, según él, el realismo volitivo sostiene que el punto de partida para la captación del mundo exterior es inmanente a la conciencia y, consiguientemente, que su realidad es aprehendida de un modo inmediato. El ponente puso de relieve las coincidencias del realismo volitivo con esas posiciones que parecen tan ajenas a él; y con eso puso también al descubierto la contradicción que entraña ese realismo. El doctor Candau presentó y estudió como más característico representante de esta corriente filosófica a Guillermo Dilthey.

El dia 1 de marzo se celebró la Asamblea general de la S. E. F. Fueron elegidos como vicepresidentes de la Sociedad D. Salvador Minguijón y D. Joaquín Carreras Artau. Por aclamación, y a propuesta de la Junta de gobierno, fueron nombrados socios de honor los profesores extranjeros M. F. Sciacca, por Italia; M. Jacques Chevalier, por Francia; M. Albert Michotte, por Bélgica. El secretario de la Sociedad, D. Manuel Mindán unió un coloquio sobre la situación actual de la Filosofía en España, en el que intervinieron varios asambleistas.

Instituto "Luis Vives", de Filosofía.

(C. S. I. C. Madrid). En el Departamento de Filosofía e Historia de la Ciencia se han desarrollado las siguientes ponencias: *Significado de Laplace en la historia del cálculo de probabilidades,* por el Dr. D. Eduardo H. del Busto; *Significado filosófico de las leyes estadísticas,* por el Dr. D. Carlos París; *La medicina en Avicena,* por el Dr. D. Miguel Cruz Hernández; *La ciencia árabe española,* por el Dr. D. José A. Sánchez Pérez.

Tercera semana de Filosofía.

Sobre las noticias que acerca de esta tercera semana de Filosofía publicamos en el número de julio (1954), podemos adelantar los siguiente datos: *Sesión de apertura*: "Problemática de la libertad", D. Juan Zaragüeta. *Ponencias*: 1.ª "Ontología y libertad", a cargo de D. Jaime Bofill, Catedrático de la U. de Barcelona. 2.ª "Necesidad, contingencia y libertad", a cargo del R. P. Jaime Echarri, Profesor del Colegio Máximo de Oña. 3.ª "La libertad psicológicamente considerada", a cargo de D. Mariano Yela, Profesor de la Universidad de Madrid. 4.ª "Libertad y moralidad", a cargo del R. P. Teófilo Urdánoz, Profesor de la Facultad de San Esteban, de Salamanca. 5.ª "Libertad y orden jurídico", a cargo de D. Luis Legaz Lacambra, Rector de la Universidad de Santiago. 6.ª "Cultura y libertad", a cargo de D. Manuel Cardenal de Iracheta, del Instituto de Estudios Políticos.

Independientemente de las sesiones de estudio tendrá lugar una serie de conferencias que estudiarán el tema de la *Libertad* bajo el aspecto histórico, según el siguiente temario:

1.ª "La libertad en Grecia", por D. Antonio Tovar. 2.ª "La libertad en San Agustín", por D. Adolfo Muñoz Alonso. 3.ª "La libertad en Santo Tomás", por D. Angel González Alvarez. 4.ª "La libertad política en la actualidad", por D. Alfonso García Valdecasas. 5.ª "El indeterminismo ante la ciencia física actual", por D. Carlos Sánchez del Río. 6.ª "La libertad en el existencialismo", por M. J. Chevalier.

Han sido además presentadas numerosas ponencias por los miembros activos de la semana.

Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona).

El profesor de Sagrada Escritura del Colegio Máximo de San Francisco de Borja, de San Cugat, ha tenido dos interesantes conferencias los días 25 de febrero y 1 de

marzo sobre los temas siguientes: 1.° "El transformismo, hoy". 2.° "El poligenismo. Nuevos esclarecimientos".

Sobre cuestiones selectas de Filosofía han celebrado un cursillo los profesores R. Puigrefagut, S. I., Juan Ventosa Aguilar, Alejandro Sanvisens, Juan Roig Gironella, S. I. y Jaime Bofill, durante los meses de enero y febrero.

Institución "Franciscalia" (Barcelona).

En memoria de D. Tomás Carreras Artau, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona, recientemente fallecido, ha celebrado una sesión necrológica esta Institución. D. Luis Cuéllar habló de la Filosofía del profesor Carreras Artau, enmarcada en la tradicional escuela catalana del sentido común e instinto intelectual de Balmes y Aixelá. A continuación D. Pedro Bohigas exaltó la labor realizada por el profesor Carreras Artau con su largo y fecundo magisterio. Clausuró el acto el P. Basilio de Rubí, O. F. M., director de "Franciscalia".

Otras actividades y conferencias.

Han seguido las conferencias con motivo del Centenario del nacimiento de San Agustín. Merecen destacarse: Pemán, José M.: *Sentido y límites agustinianos del pensamiento actual;* García, Félix, O. S. A.: *La palabra apasionada de San Agustín;* Corts Grau, José: *San Agustín y la justicia cristiana;* Del Estal, Gabriel, O. S. A.: *Plenitud humana de San Agustín;* Muñoz Alonso, Adolfo: *El proceso intelectual de San Agustín;* Cruz Hernández, Miguel: *San Agustín y los fundamentos del pensamiento filosófico moderno.*

BELGICA

Bajo los auspicios de la *Cátedra Cardenal Mercier,* el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina organizará por segunda vez jornadas de estudios del 26 al 28 de abril de 1955. Se estudiará el tema: *Aristóteles y Tomás de Aquino,* y tendrá por objeto determinar la naturaleza y los límites de la influencia, que ha ejercido la filosofía de Aristóteles sobre la de Santo Tomás. En el programa se da cuenta de los trabajos y de los profesores que habrán de desarrollarlos. La última sesión será de homenaje al profesor canónigo Agustín Mansión; en esta sesión se le presentará un volumen titulado: *Autour d'Aristote; Recueil d'etudes de philosophie ancienne et médiévale;* conjunto de trabajos originales relativos principalmente a la obra de Aristóteles y a su influencia en la Edad Media.

ESTADOS UNIDOS DE N. A.

Las sociedades Pitagóricas de los Estados Unidos de N. A. se han unido para celebrar el año 1955 como el "año de Pitágoras", por haber sido el año 545 a. C., cuando Pitágoras de regreso a Samos fundó la escuela pitagórica, considerada como el origen de todas las universidades del mundo occidental. Para el 15 de agosto del presente año se ha convocado en Atenas un Congreso, que coincidirá con diversos actos de otras naciones, y terminará con un crucero por el Mediterráneo, en el que se visitarán los sitios y ciudades recorridos e ilustrados por Pitágoras.

INGLATERRA

XII Congreso Internacional de Psicotecnia.

En los días 18 al 23 de julio de 1955, tendrá lugar en Londres el XII Congreso Internacional de Psicotecnia (Psicología Aplicada), organizado por la Asociación Internacional de Psicotecnia con la colaboración de la "British Psychological Society" y el "National Institute of Industrial Psychology".

El Comité del Congreso está constituído por C. B. Frisby, Presidente; José Germain, Vicepresidente, y Alec Rodger, Secretario.

Las inscripciones y envío de trabajos pueden hacerse al National Institute of Industrial Psychology, 14 Welbeck Street, Londres, W. I. (Inglaterra); al Departamento de Psicología Experimental, del C. S. I. C., Serrano, 127, Madrid; o al Instituto Nacional de Psicotécnica, plaza de Santa Bárbara, 10, Madrid.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6.046. Madrid (6).

De sus autores:

DIRECTOR DE LA BIBLIOTECA NACIONAL: *Exposición bibliofigráca mariana.* I. *Manuscritos, incunables, estampas y dibujos.* 100 págs. y láminas. II. *Pinturas, impresos, estampas devotas.* 233 páginas y láminas. Madrid, 1955. 19 × 13 cms.

PAREYSON, L.: *Estética. Teoria della formatività.* Torino, 1954. XX, 303 págs. 25 × 18 cms. Precio: 1.500 liras.

ROBLES, OSWALDO: *Freud a distancia.* Ed. Jus. 267 págs. México, 1955. 17 × 14 cms.

De los editores.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN BERNARDO: Obras completas. Tomo II y último, XIV, 1.260 págs. 12 × 19 cms., 85 ptas.

HERRERA ORIA, A.: *Verbum vitae. La palabra de Cristo,* IV, XXV, 1.275 págs. 12 × 19 cms., 85 ptas.

MIGUÉLEZ, L.; ALONSO, S.; CABREROS DE ANTA, M.: *Código de derecho canónico y legislación complementaria.* XLVI, 1.092 págs. Madrid, 1954. 12 × 19 cms., 85 ptas.

* Cedam. Casa editrice Dott. Antonio Milani. Padova.

TAVIANINI, UMBERTO: *Una polémica filosofica dell'800 T. Mamiani-A. Rosmini.* 92 págs. Padova, 1955. 17 × 24 cms. Precio: 900 liras.

* Ed. Aula. Santa Ana, 2. Murcia.

CUESTA, SALVADOR: *El despertar filosófico.* 217 págs. Murcia, 1955. 17 × 12 cms., 40 ptas.

TIERNO GALVÁN, ENRIQUE: *Sociología y situación.* 117 págs. Murcia, 1955. 17 × 12 cms., 40 ptas.

* Ed. Herder. Balmes, 26. Barcelona.

HARTMANN, ALBERT: *Sujeción y libertad del pensamiento filosófico.* 300 págs. Barcelona, 1955. 12 × 22 cms., 50 ptas.

* Edicioni Morcelliana. Via G. Rosa, 33. Brescia. Italia.

STEFANINI, LUIGI: *Tratatto di Estetica.* 254 págs. Brescia, 1955. 23 × 15 cms., 1.500 liras.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Medinaceli, 4. Madrid.

PEREÑA VICENTE, LUCIANO: *Teoría de la guerra en Francisco Suárez.* Tomo I, XV, 333; II, 366 páginas. Madrid, 1954. 25 × 18 cms.

* Desclée de Brouwer et Cie. 22, Quai au Bois. Bruges. Bélgica.

SCHRÖDINGER, E.: *Science et humanisme. La physique de notre temp.* 120 págs. Bruges, 1954. 19 × 11,50 cms.

* Eugenio Subirana, S. A. Puertaferrisa, 14. Barcelona. Apartado 197.

SOLANS, J.; VENDRELL, JOSÉ: *Manual litúrgico.* Vol. II, 13 ed. XXVI, 736 págs. Barcelona, 1955. 22 × 15 cms.

* Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

BERKELEY, GEORGE: *The Works of...* Vol. V, XII, 235 págs.; VI, VIII y 255 págs. Londres, 1953, Nelson and Sons. 24 × 16 cms. Precio: 30 sch. cada vol.

LUCE, A. A.: *Sense without Matter or Direct Perception.* X, 165 págs. Nelson and Sons. Londres, 1954. 22 × 14 cms. Precio: 12,6 sch.

RYLE, GILBERT: *The concept of Mind.* 334 págs. Hutchinson's University library. London, 1949. 23 × 15 cms. Precio: 12,6 sch.

* Pont. Un. Gregoriana. Deposito Libri. Piazza della Pilotta, 4 Roma (101).

Analecta Gregoriana, vol. LXII. Series facultatis phil. Sectio A. (n. 6). Studi filosofici intorno all'esistenza, al Mondo, al trascendente. 351 págs. Roma, 1954. 23,50 × 16 cms.

* Soc. Ed. "Vita e Pensiero". Via L. Necchi, 2. Milano. Italia.

CALVETTI, CARLO: *La filosofia di Giovanni Calvino*. XIV, 281 págs. Milano, 1955. 22 × 16 cms., 1.500 liras.

* Universidad Nacional de Tucumán. Instituto de Filosofía. San Martín, 981. Tucumán.

AYBAR, BENJAMÍN: *El realismo intuitivo*. 99 págs. Tucumán, 1954. 23 × 15 cms.

* J. Vrin. 6, Place de la Sorbonne. Paris V°.

AUBERT, JEAN-MARIE: *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*. 161 págs. Paris, 1955. 25 × 15 cms.